ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН СОЕДИНЯЙТЕСЬ

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ
И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ-ЖУРНАЛ

№ 2–3
ФЕВРАЛЬ—МАРТ

ИЗДАНИЕ ГАЗЕТЫ „ПРАВДА"
МОСКВА 1-9-2-7

Цена 1 р. 50 к.

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ
И ОБЩЕСТВ.-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ

№ 2—3

ФЕВРАЛЬ—МАРТ

ИЗДАНИЕ ГАЗЕТЫ „ПРАВДА"
МОСКВА—1927

Главлит № 84459. Москва. Тираж 5.000

Тип. изд-ва «Правда» и «Беднота», Яузский мост, Серебрянич. наб., д.

СОДЕРЖАНИЕ.

К 250-летию со дня смерти Бенедикта Спинозы.

Критика и библиография.

Сообщения и заметки.



Бенедикт Спиноза.

К 250-летию со дня смерти.

К 250-летию со дня смерти Бенедикта Спинозы.

Бенедикт Спиноза.

(1632—1677)

А. Деборин.

21 февраля исполнилось 250 лет со дня смерти великого Спинозы—отца новой философии, вождя всех свободомыслящих, «князя атеистов», и одного из основоположников материалистического мировоззрения в новое время.

На протяжении протекших 250 лет имя Спинозы подвергалось всяческим поношениям, а учение его—всевозможным искажениям. Одни его проклинали за атеизм и материализм; другие же, напротив, старались истолковать его учение в духе благонамеренного идеализма и теизма, приспособляя спинозизм к идеологическим настроениям господствующих классов.

I.

В XVII веке философия Спинозы считалась самой крайней, т.-е. революционной; в ней видели самое опасное выражение атеизма и материализма. Поэтому против Спинозы еще при его жизни выступили сомкнутым фронтом все реакционные силы тогдашнего общества. Но, с другой стороны, все прогрессивные передовые элементы XVII века прямо или косвенно примыкали к спинозизму. Это относится не только к Голландии, но и к другим странам. Уже в конце XVII века мы встречаем спинозистов в Германии, во Франции, в Италии, в Англии и т. д. До какой степени имя Спинозы было популярно уже в то время, видно хотя бы из многочисленных книг и брошюр, направленных против Спинозы. Профессора борются с этой «язвой» времени с высоты своих университетских кафедр; что касается богословов, то они, естественно, не находят слов для выражения своей ненависти против человека, осмелившегося открыто выступить против религиозных предрассудков.

Спинозизм являлся непосредственным выражением оппозиционного и революционного брожения среди мелко-буржуазных элементов Нидерландов XVII века, получившего кое-какое наследство от XVI века. Конечно, между XVI и XVII веками лежит пропасть. XVI век пережил мощное революционно-коммунистическое движение, в котором деятельное участие принимали голландцы. Во главе этого революционно-коммунистического движения стоял Томас Мюнцер, который проповедывал свое учение, прикрывая его, как выражается Ф. Энгельс, теми же «христианскими словесными формами, которыми долгое время должна была прикрываться и новейшая философия» [1]).

Мюнстерское восстание опиралось в значительной степени на Нидерланды. После того, как Мюнстер попал в руки перекрещенцев, революционное движение сделало быстрые успехи в Нидерландах, особенно в Амстердаме, который являлся после Мюнстера самым крупным центром движения. Однако революционно-коммунистическое движение в двух главных центрах—в Мюнстере и Амстердаме—скоро было раздавлено. «Перекрещенство—дело не только пролетариата, но и всей демократии—на целые столетия было повержено в прах,—пишет К. Каутский.—Да и вне Германии вооруженное, боевое перекрещенство потеряло всякое значение» [2]).

Нидерланды вскоре пережили свою буржуазную революцию. «Освобождение из-под габсбургского ярма привело в соединенных штатах при устье Рейна к провозглашению свободы вероисповедания, к веротерпимости в более или менее определенных формах. Это произошло почти в то самое время, когда в Моравии и Богемии Габсбурги подавили религиозную свободу, которая после гуситских войн фактически господствовала там. С конца XVI века меннонитов терпели в Нидерландах, в 1626 г. они официально получили свободу вероисповедания. Они удержались и доныне на-ряду с «гернгутерами», потомками богемских братьев. Но уже очень давно сторонники этих сект представляют зажиточную мелкую буржуазию, которая не играла никакой роли ни в борьбе пролетариата за эмансипацию, ни в развитии социалистической мысли» [3]).

Таким образом, ко времени выступления на общественную арену Спинозы, все эти некогда революционно-коммунистические секты превратились в мирные, обывательские мелко-буржуазные течения, которые занимались вопросами религиозного порядка.

---

[1]) Ф. Энгельс, Крестьянская война в Германии, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса, стр. 57.

[2]) К. Каутский, Предшественники новейшего социализма, изд. 1925 г., т. II, стр. 213.

[3]) Ibid., стр. 214.

но в которых почти совершенно заглохли революционно-коммунистические стремления. Нидерланды вступили в полосу сравнительно мирного развития. Экономически и политически они представляли в то время самое мощное и культурное государство. «Захватив испанские и португальские колонии, голландские купцы не перестали развивать промышленность в собственной стране; трудолюбивые и интеллигентные работники, которых капиталистический (?) абсолютизм погонял из других стран, находили в Голландии гостеприимное убежище. В каждом уголке страны кипела работа, как в пчелином улье. Высокая земледельческая культура, многочисленные каналы, вечно работающие мельницы, бесконечные флоты и барки, большие и богатые города, переполненные бесчисленным количеством мачт гавани, превратили Голландию в страну, подобной которой не было больше в XVII веке. Вместе с промышленным трудом быстро развивались искусства и науки, о чем красноречиво свидетельствуют имена художника Рембрандта, философа Спинозы, правоведа Гроция» [1]).

Философия Спинозы является, таким образом, идеологическим выражением новой органической, мирной эпохи, хотя в ней и слышатся еще заглушенные отзвуки предшествующей боевой исторической полосы. Основные идеи, волновавшие широкие народные массы в XVI веке, получают у философа новой эпохи иное выражение и своеобразную формулировку, в зависимости от изменившихся общественных условий. Революционное движение XVI века сменилось оппозиционными настроениями, господствовавшими среди народных масс на протяжении всего XVII века. Если революционно-коммунистическое движение потерпело крушение и социально-боевое содержание, которым были насыщены религиозные секты, в достаточной степени теперь уже выветрилось, то все же и в XVII веке эти секты стояли в оппозиции к господствующей церкви и отчасти к общественному строю, поскольку они, по крайней мере теоретически, придерживались еще некоторых основных идей, вдохновлявших их предков на революционную борьбу.

Спиноза, по нашему мнению, и является в XVII в. вождем и главой этой оппозиции, исходившей от широких народных масс. Он продолжает в научной форме историческую критику библии, начатую еретическою мыслью предшествующего века, и эта критика религии находится у него в теснейшей связи с его общефилософским мировоззрением.

Характеризуя мировоззрение Томаса Мюнцера, Энгельс говорит, что его религиозная философия приближалась к атеизму.

[1]) Ф. Меринг, История Германии с конца средних веков, пер. И. Степанова, изд. 3, 1924 г., стр. 73—74.

«Его теологическое и философское учение нападает на основные пункты не только католицизма, но и христианства вообще. Под христианскими формами он проповедывал пантеизм, обнаруживающий замечательное сходство с современными спекулятивными воззрениями и местами соприкасающийся даже с атеизмом. Он отказывается видеть в библии исключительное и непреложное откровение. Настоящее и живое откровение, по его мнению, есть разум, откровение, которое существовало во все времена, у всех народов, и существует еще до сих пор» [1]).

То, что Энгельс говорит о Мюнцере, еще в большей степени применимо к Спинозе. Новейшая философия, как говорит Энгельс, долгое время должна была, т.-е. вынуждена была, прикрываться христианскими словесными формами. Поэтому спинозовский «пантеизм» еще в большей степени, чем пантеизм Мюнцера, есть не что иное, как богословская словесная форма атеизма и материализма. Что касается отношения Спинозы к библии, то и он отказывается видеть в ней откровение бога, считая разум действительным «откровением».

Таким образом, Спиноза исторически примыкает к еретической мысли религиозных сект и развивает в научной форме критику всяких религиозных воззрений, доходя до открытого атеизма.

Нет поэтому ничего удивительного, с другой стороны, что учение Спинозы нашло немедленно многих последователей и прежде всего среди тех же сектантов. «Голландия, родина нашего философа,—пишет Грунвальд,—тогдашний очаг всевозможных религиозных брожений, немедленно должна была занять по отношению к новому учению определенную позицию. Ортодоксальная теология, которая с большой ревностью выступила уже против Декарта, обратила сейчас же свое внимание на его ученика. Но несмотря на это или благодаря именно этому, вокруг нового знамени в короткое время собралось большое число недовольных и свободомыслящих; уже при жизни Спиноза имел широкий круг друзей и последователей, которые образовали собственную целую школу. Его учение проникло большей частью, правда в искаженном виде, как в высшие круги, так и в низшие народные слои; даже духовенство заражалось иногда этим учением» [2]).

II.

Широкая известность и репутация философского гения утвердилась за Спинозой еще при жизни, несмотря на то, что главное его произведение «Этика» была напечатана только после его смерти. В 1663 г., Спиноза издал «Принципы декартовой философии», и только в 1670 г. он обнародовал свой «Богословско-поли-

[1]) Энгельс, Крестьянская война в Германии, стр. 56.

[2]) Max Grunwald, Spinoza in Deutschland. 1897, стр. 19.

тический трактат», который создал ему сразу массу врагов и вызвал целый поток книг и брошюр, «опровергавших» взгляды философа.

Мы приведем здесь несколько образчиков «ученой» полемики того времени, чтобы показать читателю, в каком тоне писали о Спинозе его враги. Первый биограф философа, Колерус, приводит в своем «Жизнеописании Спинозы» из книги проповедника Спицелия, напечатанной в 1680 г. в Аугсбурге, след. характерное место: «Этот безбожный писатель «Спиноза», ослепленный невероятной самонадеянностью, простер свое бесстыдство и нечисть до того, что стал утверждать, будто пророчество основано исключительно на обманчивом воображении пророков, будто пророки были подвержены заблуждениям, так же, как и апостолы; при чем и те, и другие писали, руководясь своим естественным разумом, без посредства какого бы то ни было откровения или повеления свыше; и мало того, будто бы они старались приноровить религию к понятиям того времени, основывая ее на принципах, наиболее распространенных в данную эпоху и знакомых каждому» [1].

Другой «ученый» муж того времени, иенский профессор Музеус в своей книге «Теологико-политический трактат в истинном освещении» (Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lumen examinatus, 1674) пишет о Спинозе в след. выражениях: «Дьявол совратил великое множество людей, находящихся на службе у него и направляющих свои старания к тому, чтобы ниспровергнуть все, что есть в мире святого. Но можно, право, сомневаться, чтобы кто-либо между ними работал над разрушением всякого божественного и человеческого права с такою силою, как этот лжеучитель, рожденный на погибель религии и государства» [2].

Необходимо особенно подчеркнуть, что **против** Спинозы выступали также тогдашние **картезианцы**, которые считали, что Декарт прочно обосновал бытие бога, в то время как Спиноза употребил все свои силы на отрицание бога, на укрепление и обоснование атеизма. Так, напр., картезианец Ламберт-Ван-Вельтгузен, врач по профессии, немедленно после выхода в свет «Богословско-политического трактата», пишет, что из всех деистов самым опасным является автор Трактата. Он поставил себе целью освободить свой дух от всяческого суеверия, но дошел до отрицания всякой религии [3].

Заслуживает быть отмеченным, что в защиту религиозных устоев выступили помимо попов всех вероисповеданий, профессоров, последователей Декарта, представителей тогдашней интел-

---

[1] Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы И. Колеруса, пер. с латинского под ред. А. Вольтского, 1891 г., стр. 29—30.

[2] Ibid., стр. 41.

[3] См. Ernst Altkirch, Maledictus und Benedictus, 1924 г., стр, 28,

лигенции (врачи, юристы, литераторы), также и такие крупные ученые и философы того времени, как Пуфендорф и Лейбниц. Лейбниц называет «Богословско-политический трактат» «невыносимо наглым сочинением о свободе философствования». А Пуфендорф сообщает в письме от 1688 г. к Х. Томазию след.: «Я знал Спинозу, это был хулитель богов и людей (deorum hominumque irrisor), он переплел в один том новый завет и коран...» [1].

Сочинения Спинозы в «свободной» Голландии властями запрещались. Католическая церковь, само собою разумеется, вносила их в Index librorum prohibitorum. Когда же, после смерти Спинозы, друзья его издали его посмертные сочинения, в том числе впервые «Этику», то правительство издало специальную «прокламацию», которая была расклеена во всех городах государства и в которой говорилось о строжайших карах, грозящих всем, кто будет «печатать, продавать и распространять» или переводить на другие языки эту богохульную книгу.

Не взирая, однако, на все эти строгости и на обильную литературу, направленную против Спинозы, идеи его получили очень широкое распространение. Правда, его последователи боятся открыто называть себя спинозистами и часто даже сами выступают, для отвода зорких глаз блюстителей порядка, против своего учителя, но они все же сами так или иначе распространяли его идеи. Достаточно сказать, что один из ближайших друзей философа Людвиг Мейер, в своих сочинениях выступает официально как последователь Декарта, хотя он в общем разделяет взгляды Спинозы. То же самое относится и к Балтазару Беккеру, который был спинозистом, несмотря на то, что в своих сочинениях он выступал открыто против Спинозы.

Общественная и историческая роль спинозизма в деле просвещения и развития научного познания недостаточно полно выяснена и до сих пор. Ни одна философская система не может сравниться в отношении посредственного или непосредственного воздействия на развитие положительного знания с учением Спинозы. Совершенно прав поэтому историк философии Конрад Герман, когда он пишет, что «все враждебные христианству направления нового времени имеют своим исходным пунктом и источником спинозизм». «Всякая истинная наука стремится об'яснить и понять мир таким образом, как этому учил Спиноза, т.-е. как необходимо связанное единство явлений, причин и действий... Понимание действительности из нее самой стало мало-по-малу господствующей точкой зрения науки» [2]). Спинозизм, по справедливому мнению этого автора, представляет собою не что иное как

[1]) Ibid., стр. 68.

[2]) Conrad Hermann, Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung 1867 г., стр. 277.

основной принцип всего современного естествознания. А история естествознания со времени Спинозы и до наших дней сводится к детальному проведению и применению в науке основных принципов спинозизма.

Эти суждения Конрада Германа в общем и целом совпадают с оценкой спинозизма, данной Ф. Энгельсом. «Высшая всеобщая идея естествознания рассматриваемого периода (речь идет о XVIII веке. *А. Д.*), это—мысль о целесообразности естественных процессов, плоская вольфовская телеология, согласно которой кошки были созданы, чтобы пожирать мышей, мыши, чтобы быть пожираемыми кошками, а вся природа, чтобы доказать мудрость творца. Нужно считать огромным достоинством и честью тогдашней философии, что она не поддалась влиянию ограниченной точки зрения тогдашнего естествознания, что она—начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами—настойчиво пыталась об'яснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего» [1]).

Мы лишены возможности в этой связи подробно выяснить историческое значение спинозизма для развития положительных наук в новое время. В этой статье мы хотим дать лишь общую оценку роли и значения спинозизма для дела просвещения в широком смысле слова.

III.

Итак, основная идея спинозизма, согласно которой мир должен быть об'яснен из него самого, означала открытое об'явление войны всяким религиозным представлениям о творце мира. Эта идея сама по себе уже связана с чисто материалистическим принципом, т.-е. признанием самостоятельного существования природы, не нуждающейся ни в каких внешних, потусторонних силах. Поэтому спинозизм оказывал огромное влияние одинаково как на распространение атеистических идей, так и на развитие наук. Эти две тенденции идут рядом, взаимно переплетаясь и воздействуя друг на друга. Не даром же спинозизм, атеизм и материализм считались исстари равнозначными понятиями.

Выше мы привели из многочисленной литературы, направленной против Спинозы в связи с появлением «Богословско-политического трактата», несколько образчиков для того, чтобы показать, с какой злобой и ненавистью отнеслись к нему представители разных общественных групп. Но неправильно было бы думать, что у Спинозы были одни враги. Правда, имя его, как мы уже сказали, было столь ненавистно среди задававших тон обще-

[1]) Ф. Энгельс,—«Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», т. II, стр. 167. Курсив мой.

ственных групп, что даже последователи философа вынуждены были, излагая его взгляды, скрывать их истинный источник, и часто даже сопровождать их нападками на Спинозу. Как бы там ни было, но идеи Спинозы получали со временем все большее распространение и связывались обычно с материализмом, так что история материализма (как и атеизма) за последние 250 лет почти неразрывно связана с историей спинозизма.

Этим мы вовсе не хотим сказать, что спинозизм не связывался также с религиозными и мистическими тенденциями. Очень любопытно то обстоятельство, что, поскольку спинозизм проник в Голландию на первых порах в среду низшего духовенства и ремесленников, он принял форму религиозной ереси. Мы имеем в виду так наз. лингофистов, дергофистов и гаттемистов. Последователи этих течений подвергались со стороны правительства и церковных властей всевозможным преследованиям и гонениям, вплоть до высылок [1]. Хотя названные течения имели непосредственную связь с спинозизмом, тем не менее они не могут считаться характерными для духа спинозизма; они явились результатом неправильного понимания учения Спинозы. Лингоф, Дергоф, Гаттем и их многочисленные последователи цеплялись, главным образом, за «теологический наряд» и богословскую словесность в системе Спинозы, мало вникая в сущность дела. Это обстоятельство лишний раз доказывает, что и терминология имеет свою логику и что для выражения светских вещей никогда не следует прибегать к богословским формам—к поповскому языку. К сожалению, новейшая философия была поставлена в такие условия, что она вынуждена была прибегать к этому языку.

Нам ныне очень трудно восстановить «интимные» мнения Спинозы. Но нам кажется, что мы должны независимо даже от личных убеждений философа интерпретировать его учение именно в материалистическом смысле. Что из его учения об'ективно даже необходимо сделать чисто материалистические выводы, — за это говорят просто исторические факты. Если оставить в стороне религиозно-еретическую струю, связанную с спинозизмом, и обратиться к развитию научной и философской мысли, то мы убеждаемся в том, что материализм нового времени является в значительной степени дальнейшим развитием и видоизменением спинозизма.

Но возвратимся к вопросу о личных мнениях философа. Можно считать установленным, что Спиноза лично был гораздо радикальнее, чем в своих произведениях, в которых он, по условиям времени, не мог говорить открыто то, что думал. Ему приходилось прибегать к эзоповскому языку. Так, Мейнзма ...

[1] См. Antonius van der Linde, Spinoza, 1862 г.

шет: «Не подлежит никакому сомнению, что идеи, которые он избегал изложить черным по белому, философ сообщал своим интимным друзьям. И если только среди них были логически мыслящие люди, то совершенно невозможно было, чтобы они оставались христианами» [1]).

Мейнзма указывает на некоторых из таких друзей Спинозы, и в особенности на Адриана Курбага (Koerbagh), который за свои взгляды был замучен до смерти в каторжной тюрьме. Адриан Курбаг вместе с братом своим Яном устраивали многолюдные собрания, на которых они развивали свои атеистические взгляды. На процессе Курбагов фигурировало и имя Спинозы, так как власти были уверены, что Адриан Курбаг сочинил свои безбожные книги при прямом соучастии философа. Надо сказать, что в книгах Курбага мы имеем не только критику христианства; автор затрагивает и политические вопросы, подвергает критике существующий государственный и правовой строй, доходя даже до отрицания церковного брака и пр.

Бог для Курбага есть не что иное, как безначальная сущность или точнее: безначальная сущность, т.-е. мир есть бог. Основными свойствами этой сущности являются протяжение и мышление.

Протяжение и мышление существуют от века, они не созданы никем. Природа и есть эта безначальная сущность или существо с двумя основными свойствами или атрибутами. Нет ничего помимо природы; нет ничего вне природы. Евреи эту сущность называли Иеговой, потому что она является истинной сущностью, которая есть сама... и сущность и бытие всего, ибо в ней, в этой сущности мы живем и движемся. Эта сущность и есть все во всем. Все, что мы видим, слышим и чувствуем, есть только форма существования этой сущности. Ибо из нее (т.-е. из этой сущности) и через нее и для нее суть все вещи» [2]). Так понимает Спинозу один из его непосредственных учеников и интимных друзей.

Братья Курбаги популяризировали учение Спинозы, они несли это учение в массы, устраивая нелегальные собрания, и за это жестоко поплатились. Спрашивается, кто внимал их пропаганде? На этот вопрос мы можем ныне довольно определенно ответить: учителя, сапожники, ткачи, врачи,—словом, демократическая интеллигенция и ремесленники.

Процесс против братьев Курбагов и мог послужить основанием к тому, что Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» не касается почти нового завета и избегает вообще кри-

[1]) К. О. Meinsma, Spinoza und sein Kreis, 1909 г., стр. 349.
[2]) Цит. по кн. Meinsm Spinoza und sein Kreis, стр. 353.

тики христианства. Но истинные мнения Спинозы относительно христианства не вызывают сомнений, они были хорошо известны его ближайшим друзьям. Преследования его друзей и учеников заставили его быть чрезвычайно осторожным и даже подозрительным по отношению к людям, ему мало известным. Нет сомнения, что истинные взгляды Спинозы были гораздо радикальнее, чем это изложено в его произведениях, и что все, что Спиноза говорит о еврейской религии, относится ко всем вообще религиям.

IV.

До каких резкостей доходит мыслитель в своей критике духовенства и религии, видно хотя бы из следующих цитат, дышащих ненавистью и подлинным революционным призывом к человечеству ниспровергнуть религиозный гнет и начать пользоваться во всем свободным суждением, т.-е. посадить на трон человеческий разум, который один и имеет право судить об истине и лжи. «Я часто удивлялся, что люди, хвалящиеся исповеданием христианской религии, т.-е. исповеданием любви, радости, мира, воздержанности и доверия ко всем, более чем несправедливо спорят между собою и ежедневно питают друг к другу самую ожесточенную ненависть, так что вера каждого по поступкам познается легче, чем по тем добродетелям. Давно уже дело дошло до того,—пишет философ,—что всякого почти, кто бы он ни был, христианин, магометанин, еврей или язычник, можно распознать только по внешнему виду тела и одеянию, или по тому, что он посещает тот или иной храм, или, наконец, по тому, что придерживается того или иного мнения и имеет обыкновение клясться словами какого-нибудь учителя. Житейские же правила у всех одинаковы. Отыскивая причину зла, я не сомневался, что оно возникло оттого, что простому народу вменялось в религиозную обязанность смотреть на служение при церкви не на достоинство, а на церковные должности как на доходную статью и оказывать священникам высший почет» [1]).

Раз церковная должность стала доходной статьей, то у всякого негодяя, как крепко выражается наш обычно столь бесстрастный и невозмутимый философ, явилось сильнейшее желание занять священнослужительскую должность. То, что некогда, быть может, вытекало из наивной и искренней веры, превратилось в легковерие и предрассудки. Священники проявляют только гнусную алчность и честолюбие. Религиозная же вера превратила людей из разумных существ в скотов.

[1]) Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 6—7.

С точки зрения Спинозы, благо народа есть высший закон, к которому «должны быть приноровлены все вещи как человеческие, так и божественные», иначе говоря, к религии следует подходить только с точки зрения светских интересов,— интересов государства или блага народа. В своем историческом исследовании роли религии Спиноза показал внутреннюю связь религии с политикой. Он приходит к выводу, что «религия всегда была приноровлена к пользе государства» [1]). Но конечная цель государства в действительности есть свобода, говорит Спиноза. Свободное государство должно стремиться к тому, чтобы освободить людей от страха и поставить их в такие условия, при которых они бы пользовались свободным разумом. Без свободы разума, без свободы мысли не могут развиваться науки и искусства, ибо «последние разрабатываются с счастливым успехом только теми людьми, которые имеют свободное и ничем не предвзятое суждение». Спиноза страстно бичует порядки, при которых свобода научной и философской мысли всячески преследуется во имя сохранения религиозных предрассудков и отсталых научных взглядов. Он воспевает тех, кто способен с поднятой головой взойти на эшафот во имя хорошего дела, во имя свободы. «Ведь можно ли выдумать большее зло для государства, чем то, что честных людей отправляют как злодеев в изгнание, потому что они несходно думают и не умеют притворяться? Что, говорю, пагубнее того, что люди считаются за врагов и ведутся на смерть не за какое-либо преступление или бесчестный поступок, но потому, что они обладают свободным умом и что эшафот—страшилище дурных людей—становится прекраснейшим театром, на котором показывается высший пример терпения и добродетели вкупе с необычайным бесславием величества? Ведь те, которые сознают себя чистыми, не боятся подобно преступникам смерти и не умоляют отвратить наказание, потому что дух их не мучится никаким раскаянием в постыдном деле, но, наоборот, они считают почетным, а не наказанием, умереть за хорошее дело и славным умереть за свободу» [2]).

В этом страстном протесте мыслителя против гонений и преследований, которым подвергались в ту эпоху наиболее передовые ее элементы, боровшиеся за свободу мысли и научного исследования, чувствуется глубокое сочувствие всем тем, кто готов «умереть за хорошее дело». Ведь между гонимыми и преследуемыми, помимо него самого, были его ближайшие ученики и друзья, как братья Курбаги и им подобные.

---

[1]) Ibid., стр. 380.
[2]) Ibid. стр. 399.

V.

Естественно, что вольнодумные стремления философа могли встретить сочувствие только среди передовых элементов тогдашнего общества, которых, кстати сказать, было весьма мало.

Обращаясь к Германии конца XVII века, необходимо прежде всего обратить наше внимание на Матиаса Кнутцена. Он дошел до довольно радикальных выводов политического и социального характера. Что Кнутцен в основном стоял на точке зрения спинозизма, в особенности в вопросах критики библии, не подлежит никакому сомнению. Кнутцен, вслед за Спинозой, считает, что разум является единственным судьей св. писания. Для Кнутцена характерно то, что он делает ответственными духовные и светские власти за бедственное положение низших классов. Одним из лозунгов Кнутцена и его последователей было: «мы отрицаем бога, презираем всякую власть, церковь с ее попами отвергаем». Несчастный Кнутцен погиб за свои убеждения. Но идеи его не заглохли. Надо сказать, что вокруг Кнутцена при его жизни группировалась вольнодумная молодежь, в довольно значительном по тому времени числе. Вполне понятно, что против Кнутцена были воздвигнуты гонения не только со стороны властей и попов, но и университетских профессоров, которые считали своим долгом бороться против человека, осмелившегося открыто выступить против религиозных предрассудков.

В 1692 г. в Германии вызвало большое возбуждение появление книги Фридриха Штоша «Concordia rationis et fidei». Автор основательно штудировал «Богословско-политический трактат» и «Этику» Спинозы. Штош—спинозист, пытающийся в своей работе в сущности примирить результаты философии (т.-е. спинозизма) с христианством. Тем не менее книга Штоша вызвала бурю негодования во всей Германии. По приказу Фридриха I, книга была сожжена, что, впрочем, не помешало ее распространению, так как она циркулировала в многочисленных рукописных копиях. Эта книга, по мнению одного из новейших писателей, сделала очень много для пропаганды спинозизма в Германии и подготовила почву для позднейших свободомыслящих.

Уже в предисловии к своей книге Штош предупреждает читателя, чтобы он не пугался ненавистных имен—Спинозы и Гоббса, взгляды которых он собирается изложить в своей работе. Замечательно то, что Штош интерпретирует взгляды Спинозы в чисто материалистическом духе. Человек есть часть вселенной, конечное, мыслящее и протяженное существо, детерминированное как в своем бытии, так и во всех своих действиях. Бог есть единая и единственная субстанция. Но субстанцию нельзя мыслить себе не вещественной. Следовательно, суб-

ставция вещественна, материальна. Штош отрицает также иматериальность и бессмертие души, так что в общем, несмотря на его желание примирить философию с христианством, он стоит на материалистической точке зрения, и христианство является, повидимому, только защитным прикрытием.

В начале XVIII века в Германии выступает ряд писателей, продолжающих дело Штоша. В первую очередь необходимо упомянуть Людвига Лау.

Грунвальд в своем исследовании «Спиноза в Германии» подчеркивает, что «материализм вступил в Германию на костылях спинозизма». К спинозистам он совершенно правильно относит и Людвига Лау, выпустившего в 1717 г. книгу под названием «Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine». Автор, подобно Штошу, еще не освободился от религиозной традиции, но работа автора все же проникнута материалистическим духом. Достаточно сказать, что он рассматривает человека как машину, составленную из двух видов материи: души и тела.

Самым крупным представителем вольнодумства в первой половине XVIII века в Германии является Иоганн Эдельман. Он был учеником Иоганна Диппеля—фигура чрезвычайно своеобразная и заслуживающая, вообще говоря, особого внимания. Достаточно сказать, что Диппель требовал отмены частной собственности, уничтожения государственной власти, отстаивал гражданский брак против церковного и проч. Очевидно, что между Диппелем и Кнутценом существует известная общность идей. Диппель боролся против спинозизма, осыпая грубой бранью амстердамского мыслителя за его «механизм, фатализм, богохульство» и проч., т.-е. как раз за материалистические элементы его учения. Сам Диппель принимает некий невидимый мир и бесконечную духовную сущность, от которой зависит мир видимый.

Эдельман учился у Диппеля, но в своих воззрениях является крупнейшим последователем Спинозы, самым выдающимся просветителем первой половины XVIII века. Эдельман выступает также защитником Диппеля и Кнутцена; для всего этого надо было обладать большой храбростью. Эдельман солидаризуется даже с основными идеями Кнутцена в области библейской критики.

В нашу задачу не входит изложение и критика взглядов Эдельмана, как и других последователей Спинозы. Мы хотим здесь лишь вкратце наметить основные моменты в истории развития спинозизма. Поэтому нам приходится выделять только крупнейших представителей спинозизма. Связующим звеном между старшим поколением спинозистов и новым является, конечно,

Лессинг, крупнейший идеолог «третьего сословия» в Германии XVIII века. Лессинг пришел к Спинозе через Диппеля, Эдельмана и английских свободомыслящих. Спинозистами были также Гердер и Гёте. Что касается Фихте, Шеллинга и Гегеля, то для всякого знакомого с их мировоззрением очевидно, до какой степени эти великие мыслители находились под влиянием Спинозы: Фихте утверждал, что, кто выходит за пределы принципа «я есмь», необходимо должен притти к спинозизму. С его точки зрения, существуют вообще только две последовательные системы: критицизм и спинозизм. Система Шеллинга имеет много общего с спинозизмом. Гегель ценил в учении Спинозы принцип единства теории и практики, знания и деятельности. В остальном надо сказать, что диалектика Гегеля, как это ни странным может казаться с первого взгляда, примыкает во многих частях к диалектике Спинозы. Но эта тема заслуживала бы особой работы. Гегель считал, что основным центром новой философии является спинонизм. Во всяком случае спинозизм является существенным моментом в учении Гегеля.

Из школы Гегеля вышел Людвиг Фейербах, который сознательно возвращается к Спинозе, об'являя снова, как это имело место в XVII и XVIII в.в., учение амстердамского мыслителя в основном материалистическим.

Если мы теперь обратимся к Англии, то спинозизм и здесь в лице Толанда, уже в конце XVII и начале XVIII века, выступает как материалистическая концепция. Толанд в своих «Письмах к Серене» критикует систему Спинозы, но эта критика направлена против некоторых, хотя и чрезвычайно важных, пунктов в учении Спинозы, но все же второстепенных. Вся критика Толанда упирается в понятие движения, которого не об'яснил Спиноза. И в этом отношении Толанд совершенно прав; он дальше развил и углубил понятие движения, рассматриваемого им как *существенное свойство материи*. Правда, Спиноза не считал движения *случайным* свойством материи, но все же Толанд прав, что Спиноза не дал исчерпывающего определения движения, что в этом вопросе мы полной ясности у Спинозы не находим, хотя он хорошо чувствовал этот пробел в своем учении. Но для нас важно то, что Толанд спинозовскую субстанцию рассматривает как материю, которая состоит из двух атрибутов. По мнению Толанда, движение является таким же первичным и неотделимым свойством материи, как и протяжение. Что касается других пунктов его критики спинозизма, то они касаются моральной теории Спинозы и вопроса о делимости материи. Вряд ли можно согласиться с Толандом, что этика Спинозы лишает ответственности человека за его поступки. Но это вопрос частного характера.

Толанд, как и другой английский свободомыслящий того времени, А. Коллинз, близко стоят к Спинозе в их критике религии и в отстаивании свободы мысли.

VI.

Переходя к влиянию Спинозы на французскую мысль, необходимо прежде всего указать на статью Бэйля «Спиноза» в его философском словаре. Эта статья появилась еще в 1697 г. и долгое время служила чуть ли не единственным источником, из которого черпали сведения о жизни и учении Спинозы, в особенности французы. Статью Бэйля надо признать, вообще говоря, неудачной, ибо он совершенно не понял учения Спинозы. Но у Бэйля было достаточно мужества выступить в защиту личности Спинозы. Гёте рассказывает о впечатлении, которое произвела на него статья Бэйля, когда он впервые с ней познакомился. Это было впечатление недовольства и подозрения, впечатление вообще двойственное. Сначала Бэйль изображает Спинозу, говорит он, как атеиста, мнения которого необходимо отвергнуть, но затем тот же Бэйль превозносит характер и личность Спинозы. Надо думать, что у Бэйля вообще, как у скептика, не было определенного отношения к Спинозе. Маутнер высказывает предположение, что для Бэйля система Спинозы была слишком «догматична». Вернее будет предположить, что он Спинозу плохо понял. Он хулит Спинозу за атеизм, но вместе с тем сам же отстаивает мысль, что атеизм следует предпочитать суеверию. Однако статья Бэйля произвела на многих читателей обратное впечатление. «Статья Бэйля,—пишет Вормс, — повидимому, произвела благоприятное впечатление, ибо на пороге XVIII века религиозные писатели сочли себя обязанными возобновить против Спинозы те анафемы, которыми громили его их предшественники. Массильон нападает на Спинозу в своей речи «О религиозных сомнениях»; Фенелон... осуждает его. Кардинал Полиньяк доходит до того, что опровергает Спинозу в латинских стихах, как это делал раньше по отношению к Лукрецию; кардинал Берни опровергает его в французских стихах. Аббат Плюке сражается в свою очередь со Спинозою и навлекает на себя насмешки Вольтера.

Все это заставляло проклинать Спинозу все благочестивые души, но распространяло его имя и учение и обеспечивало ему успех в атеистическом веке» [1]).

Одним из первых последователей Спинозы во Франции в XVIII веке был граф Буллэнвилье, который составил изложение учения Спинозы. Эта книга была издана только в 1731 году, после смерти автора, под видом «разоблачить гнусное учение

[1]) Рене Вормс, Мораль Спинозы, 1905 г., стр. 230.

Спинозы», а на самом деле с целью познакомить французское общество с идеями Спинозы. Французские философы XVIII века находятся под сильнейшим влиянием спинозизма. Вормс в своей книге «Мораль Спинозы» убедительно доказывал, что моральные учения Гельвеция, Гольбаха, Ламеттри и др. целиком примыкают к идеям Спинозы. Дон-Дешана и Робинэ Вормс считает просто учениками Спинозы.

Вольтер очень высоко ставил Спинозу, как критика библии, но у него тоже не хватало смелости высказать определенное сочувствие взглядам философа. Вольтер утверждает, между прочим, что Спиноза никакого бога не признавал и что он пользовался «этим священным словом, чтобы не слишком отпугнуть людей» от своего учения. В общем же, полагает Вольтер, Спиноза мог бы, подобно Декарту, формулировать свое учение в двух словах: «дайте мне движение и вещество, и я создам вам мир». Иначе говоря, Вольтер понимал учение Спинозы в материалистическом и атеистическом смысле, но в качестве деиста считал эти взгляды «нелепыми» и подлежащими «отрицанию».

Как понимал спинозовского «бога» Гольбах, видно хотя бы из следующего места в «Системе природы», где он полемизирует с учением Декарта:

«...доказательство Декарта в пользу бытия божия совершенно неубедительно. Он делает из этого бога мысль, разум: но как постичь разум, мысль без суб'екта, носителя этих качеств? Декарт утверждает, что бога можно постичь лишь как некую силу, прилагающуюся последовательно к частям вселенной... Он говорит еще, что бога можно назвать протяженным лишь так, как огонь, содержащийся в куске железа, не обладающий, собственно говоря, иным протяжением, чем протяжение самого железа. Но на основании этих выражений можно ответить Декарту, что он, собственно, не признает другого бога, кроме природы, а это есть чистый спинозизм» [1].

Не будем приводить больше цитат в доказательство того, что французский материализм XVIII века был, выражаясь словами Г. В. Плеханова, не более, как видоизмененным спинозизмом. То же самое относится и к Фейербаху.

Таким образом, история материализма после-спинозовского периода является, как мы показали в этом нашем кратком обзоре, лишь дальнейшим развитием и видоизменением спинозизма. Это исторический факт, которого никто не может отрицать. Поэтому вполне естественно, что и марксизм, являющийся в части мировоззрения современным материализмом, так или иначе

[1] П. Гольбах, Система природы, Москва, стр. 376.

примыкает к спинозизму. Нелепо было бы отрицать историческое происхождение современного материализма от Фейербаха, французских материалистов XVIII века от Спинозы, к которому в одинаковой степени примыкали все материалисты нового времени. Г. В. Плеханов впервые подчеркнул родство марксизма с спинозизмом в своей полемике с Бернштейном. Это указание Плеханова, естественно, очень не понравилось ревизионистам. По этому поводу Г. В. Плеханов писал позже в своем предисловии к «Людвигу Фейербаху» следующее: «Если «критики Маркса» испустили единодушный крик удивления, когда я в споре с Бернштейном выразил ту мысль, что материализм Маркса и Энгельса был родом спинозизма, то это об'ясняется единственно их изумительным невежеством. Чтобы сделать себе эту мысль более доступною, надо вспомнить, во-первых, что Маркс и Энгельс шли через философию Фейербаха, и, во-вторых, постараться выяснить себе, чем же, собственно, отличается философия этого последнего от философии Спинозы. Кто умеет понимать прочитанное, тот скоро увидит, что по своему основному взгляду на отношение бытия к мышлению Фейербах есть Спиноза, переставший величать природу богом и прошедший школу Гегеля».

Марксизм представляет собою синтез материалистически переработанной гегелевской диалектики и материализма Фейербаха. Но материализм Фейербаха, как и весь материализм нового времени, является видоизмененным спинозизмом. Стало-быть спинозизм составляет необходимый «момент» и в марксистском мировоззрении. Но марксизм ни в коем случае не может быть отождествляем с спинозизмом. Когда Плеханов говорит о том, что марксизм является «родом спинозизма», то он, как мы выше видели, имеет в виду исключительно проблему взаимоотношения между бытием и мышлением. Мы великолепно знаем все слабые стороны учения Спинозы—достаточно подчеркнуть хотя бы отсутствие в нем идеи развития,—но это не может служить препятствием к тому, чтобы чествовать в лице великого мыслителя атеиста, одного из основоположников материализма нового времени и борца за свободу научного исследования. Мы тем более обязаны в 250-ю годовщину смерти чествовать память Спинозы, что пролетариат является ныне единственным классом, который стоит на почве последовательного атеизма и материализма.

Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы[1]).

В. Асмус.

I.

Интерпретация великих философских систем сопряжена с огромными трудностями. Историко-философский анализ имеет перед собой двойное несоответствие: во-первых, несоответствие между «истиной предмета» и выражением этой истины в данной системе, выражением—исторически обусловленным, ограниченным, неполным и несовершенным. Во-вторых, несоответствие в самом выражении, ибо в философской системе не только «предмет» не охватывается адэкватно «теорией», но и в самой «теории» не существует соответствия между формой ее выражения и ее идейным смыслом, которые только частично покрывают друг друга. В конечном итоге идейное ядро системы никогда не дано; оно всегда лишь задано, выступает как своеобразный «предмет», как некий X, подлежащий еще обнаружению, анализу и определению.

Но если, как общее правило, ни один историко-философский анализ не свободен от указанных трудностей, то можно смело сказать, что ни в одной из великих систем прошлого эти трудности не достигают такой концентрации, как в системе Спинозы. Ни в одном другом учении, не исключая даже гегелевского, идейный смысл системы не расходится так разительно с формой, в которой этот смысл выражен. И это касается не только формы литературной, т.-е. стиля, приемов изложения, способов демонстрации. Трудность истолкования спинозизма далеко не исчерпывается простым противоречием между абстрактно-рассудочным «геометрическим методом» и конкретно-диалектическим его содержанием. Это противоречие давно уже выяснено исследователями и само по себе не представляет особых затруднений даже для читателя, чуждого тонкостям философской стилистики и терминологии. Читали же Спинозу—и не без результата—такие конкретные художественные умы, как Гете и Гейне! Последний даже находил, что в системе Спинозы «математическая форма»—«то же, что миндальная кожица: ядро оказывается тем

---

[1]) Настоящая статья была прочитана в виде доклада в заседании Киевской научно-исследовательской кафедры марксизма-ленинизма при Всеукраинской Академии Наук, посвященном 250-летней годовщине со дня смерти Спинозы.

вкуснее» [1]). Как бы ни была трудна, искусственна и конструктивна внешняя—дидактическая и литературная форма изложения Спинозы, не она сама по себе есть главное препятствие к уразумению теоретического смысла «Этики» и «Трактатов». Недоступность спинозизма коренится гораздо глубже—в самом содержании учения Спинозы, в борьбе основных тенденций, которая проходит через всю систему, сообщая ей характер трудно уловимой, но по сути весьма напряженной антиномичности. Уже проблематика Спинозы, формулировка им собственной философской задачи, основная установка его философских исследований—не легко определимы и выступают перед исследователем не однозначно, но скорее—как члены противоречия [2]). Состоит это противоречие в том, что теоретический пафос системы, напряжение теоретической мысли заслоняет, оставляет в тени ее основную—практическую—установку. Колоссальная сосредоточенность мысли, направленной на такие предметы, как «субстанция», «природа», «аттрибуты», «модусы» «протяженность», «мышление» и т. д., невольно отводит читателя от практических истоков и корней системы. К этому же ведет и форма изложения. На системе Спинозы лежит могучий отпечаток времени, передовые умы которого увлекались математикой, физикой, механикой и астрономией. Спиноза был физиком не только на практике. Изготовление оптических приборов было для него не только ремеслом, способом пропитания. Вместе с другими великими умами своей эпохи Спиноза физический и математический способ рассмотрения перенес и на философские

[1]) Генрих Гейне, К истории религии и философии в Германии (Собр. соч., изд. А. Ф. Маркса, т. III, изд. 2-е, стр. 50).

[2]) Только глубиной этих противоречий, об'ективно принадлежащих к составу системы, может быть об'яснена столь поражавшая историков диалектика в интерпретации спинозизма на протяжении от XVII века до наших дней. Система Спинозы могла бы быть одним из сюжетов Овидиевых «Метаморфоз». Превращение Спинозы из «атеистического Эвклида», каким он слыл в XVII и еще в XVIII веке, в «богопьяного» человека, «полного религии и полного святого духа», каким он стал в начале XIX в. для романтиков: Новалиса и Шлейермахера; последовавшая затем реставрация в нем материалиста и атеиста, проведенная Фейербахом и заново обоснованная Плехановым; знаменитый академический спор об атеизме Спинозы, развернувшийся между Владимиром Соловьевым и проф. А. И. Введенским; современная дискуссия о спинозизме, вспыхнувшая среди марксистов,—вся эта поистине беспримерная в истории философии цепь «превращений» и «узнаваний», которым подверглась в сравнительно короткое время одна и та же система, не может быть об'яснена переменой в одних лишь су'бективных условиях интерпретации. Не отступая ни на йоту от основного принципа исторического метода, который требует, чтобы изменения в понимании спинозизма были поставлены в связь с изменением идеологических интересов различных классов и групп, бывших в XVII—XX в.в. носителями философской мысли, необходимо все же учесть, что даже самого полного анализа этой связи еще недостаточно, чтобы, не прибегая к анализу об'ективного состава системы,—об'яснить, почему спинозизм в своей интерпретации испытал столь странную и столь богатую переменами судьбу. Почему ее не испытали, например, Декарт или хотя бы Гоббс? Никакой анализ одних суб'ективных (в широком смысле) условий интерпретации не в силах об'яснить, почему из близких к Спинозе великих систем ни одна не оказалась столь «пластичной», ни одна не могла дать повода к столь различным толкованиям. Совершенно очевидно, что подобная пластичность учения, его доступность противоположным интерпретациям должна иметь об'ективное основание в самой системе, и при том основание не только в форме ее выражения, но также—и прежде всего—в диалектической связи ее основных задач, тенденций и учений.

предметы. К тому же природа, о которой он говорит, есть уже не ограниченная и замкнутая средневековая природа с неподвижным физическим центром—в виде земли и с телеологическим центром—в лице человека. Природа Спинозы есть уже космос нового времени—универсальный, лишенный какого бы то ни было центра, бесконечный в принципе, фактически уже раздвинутый, расширенный первыми телескопами, направленными на небо, обогащенный новыми мирами и новыми—только что познанными—чертами в мирах старых. Он существует сам по себе, единственной силой собственной необходимости, управляется во всех своих частях однородными механическими законами и не имеет никакого отношения к целям и задачам человека. Наоборот, человек есть только часть внутри космоса, подчиненная необходимости его законов.

Этот космос постигается и отражается в связях и понятиях рациональной науки: математики и механистической физики. Единой, универсальной субстанции соответствует единый и универсальный научный метод, в понятиях которого эта субстанция мыслится и выражается. Перед нами этика, написанная, как учебник геометрии; психология страстей, изложенная, как механика; социология, сконструированная, как отдел физики. В итоге у читателя Спинозы невольно создается преувеличенное представление о теоретических, а внутри теории—об универсалистских, натуралистических тенденциях системы. Выдвигается на первый план метафизика Спинозы, его онтология и космология; напротив, психология и мораль, социология и история оттесняются, стушевываются, да и толкуются они в духе последовательного фатализма, исключающего из жизни людей—индивидуальной и социальной—всякую возможность свободы.

Как ни естественно склоняется наш ум при первом знакомстве с системой к такому толкованию—к подчеркиванию универсальной натуралистической установки системы, толкование это не может быть признано правильным. Пафос теории, пафос натурализма, пафос об'ективности в учении Спинозы не есть последняя инстанция об'яснения. Напротив: самый этот пафос подлежит об'яснению и должен быть выведен из практических корней системы.

Что в основе системы спинозизма должны лежать какие-н практические интересы—об этом давно уже догадывались наиболее проницательные исследователи Спинозы. Так, Куно-Фишер, анализируя зависимость Спинозы от Декарта, показал, что, в отличие от Декарта, интересовавшегося по преимуществу г н о с е о л о г и ч е с к и м и вопросами, Спиноза центр тяжести переносил на э т и ч е с к и е проблемы. Куно-Фишер показал также, что различие это обнаруживается уже в самый ранний период философского развития Спинозы, когда дух и метод системы Декарта почти безраздельно владели мышлением еврейского философа [1]). Еще энергичнее подчеркивает этическую установку системы Спинозы Вундт. «Кроме платоновской философии,—говорит Вундт,—едва ли существует другая, которая бы носила на себе следы происхождения из этических потребностей так же

[1]) К у н о - Ф и ш е р, История новой философии, т. II. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. П. 1906, стр. 280- 281.

как философия Спинозы» [1]... «Этика не только является последней целью его сочинения, но сами этические воззрения, которыми оно заканчивается, в последнем своем основании являются в нем источниками метафизических» [2]. Наконец, из новейших исследователей С. Ф. Кечекьян, правильно подчеркнув неразрывность связи между метафизикой и этикой Спинозы, отмечает, однако, что «господствующим стремлением всей философской системы и направляющим моментом рассуждений Спинозы оставалась всегда проблема мудрой, правильной жизни» [3].

С этими указаниями нельзя не согласиться. Для Спинозы проблема организации индивидуального и социального поведения, проблема «блага» была центральной в его философии. В своих философских размышлениях Спиноза вдохновлялся желанием «исследовать, не существует ли чего-нибудь, что было бы истинным благом (verum bonum) и благом доступным, и чем одним, помимо всего остального, мог бы определяться дух; притом не существует ли даже такого чего-либо, что, раз оно будет найдено и принято, давало бы мне возможность пользоваться вечно постоянной и наивысшей радостью» [4]. Хотя, по учению Спинозы, о благе и о зле можно говорить только в относительном смысле и ни о чем, рассматриваемом в своей сущности, вытекающей из вечного порядка и определенных законов природы, нельзя сказать, что оно совершенно или не совершенно, однако «так как человеческая слабость не охватывает этого порядка в своем сознании, а человек, между тем, постигает идею некоторой человеческой сущности, гораздо более мощной, чем его собственная, и в то же время не усматривает никаких препятствий к ее достижению, то он и побуждается искать средств, которые могли бы вести его к такому совершенству; при этом все, что сможет служить средством на пути к достижению этого совершенства, назовется истинным благом; наивысшее же благо будет заключаться в том, чтобы человек, вместе с другими индивидуумами, если это возможно, достиг пользования подобною сущностью» [5].

Этой—практической—установкой должна, по мысли Спинозы, определяться вся теоретическая деятельность. Будучи весьма далек от плоского и недальновидного прагматизма и утилитаризма, расценивающего все науки и все знания с точки зрения их немедленного технического применения, Спиноза в то же время был как нельзя более далек и от беспринципного преклонения перед знанием ради самого знания. Спиноза отвергает девиз «laissez passer — laissez faire» в деле развития наук. Будучи сыном своего века, вместе с Декартом и с Беконом, Спиноза—посреди все развивающегося разделения наук, их методологического и технического совершенствования—остался гуманистом, подчиняющим весь экстенсивный и интенсивный рост научного знания верховным и в широком смысле слова практическим зада-

[1]) В. Вундт, Этика, П. 1887, т. I, стр. 360--361.
[2]) Там же, стр. 360.
[3]) С. Ф. Кечекьян, Этическое миросозерцание Спинозы, М. 1914, стр. 27--28.
[4]) Спиноза, Трактат об очищении интеллекта и т. д., пер. В. Н. Половцовой (Труды московск. психологич. общества, вып. VIII, М. 1914), стр. 60.
[5]) Спиноза, Трактат об очищении интеллекта, стр. 67.

чам и целям. «Я хотел бы,—говорит Спиноза,—направить все науки к одному концу [1]) и цели, а именно, как сказано выше, к достижению наивысшего человеческого совершенства (ad summam humanam perfectionem). Таким образом, — продолжает Спиноза,—все то в науках, что не подвигает нас к этой нашей конечной цели, должно быть отброшено, как бесполезное; одним словом, к этой конечной цели должны быть направляемы все наши действия и размышления» [2]). Цель наук — одна. Она состоит в доставлении человеку средств, необходимых для достижения высшего доступного ему блага. Целью этой определяется, какие знания и в каком об'еме нужны людям. «Необходимо познать Природу постольку, поскольку этого достаточно для достижения указанной (человеческой) сущности; затем организовать общение, которое обеспечило бы возможно многим возможно легкое и надежное достижение намеченного; далее, необходимо заняться Моральной Философией, так же, как и Учением о Воспитании детей, и так как здоровье является не маловажным средством для достижения указанной цели, то требуется привлечение сюда и Медицины, в ее целом, а поскольку путем (технического) искусства многие трудные вещи превращаются в легкие, и мы, таким образом, оказываемся в состоянии выиграть время и создать себе удобства в жизни, то и Механика ни в каком случае не должна остаться в пренебрежении» [3]). В конечном итоге цель философии Спинозы—«составить идею человека, как образец человеческой природы» [4]).

Но если наиболее вдумчивые исследователи давно уже заметили, что пафос теории, пафос созерцания связан у Спинозы крепкими узами с моральной, практической проблематикой и даже прямо из нее вытекает, то немногие могли понять, к какому глубокому противоречию должна была—внутри системы—привести эта установка. Та цель, в достижении которой Спиноза видел верховную и конечную задачу философии, есть не что иное, как с в о б о д а, т.-е. наивысшая активность человека, безусловно не зависящая ни от каких внешних сил и побуждений.

«Я решил,—говорит Спиноза,—наконец, исследовать, не существует ли чего-нибудь, что было бы истинным благом (verum bonum) и благом доступным, и ч е м о д н и м, п о м и м о в с е г о о с т а л ь н о г о, мог бы определяться дух» [5]). В своей конечной цели «Этика»—главное произведение Спинозы—посвящена изуче-

---

[1]) К этому месту относится важное примечание Спинозы: «Конечная цель (finis), к которой все науки должны быть направляемы, для всех наук—едина (est unicus)». (С п и н о з а, Трактат об очищении интеллекта, стр. 69).

[2]) С п и н о з а, Трактат об очищении интеллекта, стр. 69—70. В. Н. Половцова, в силу особенностей своего толкования терминологии Декарта и Спинозы, последовательно переводит спинозово «cogitationes», как «содержания нашего сознания». Не говоря о теоретической спорности такого перевода, отметим, что в процитированном месте педантизм Половцовой граничит с абсурдом. У Спинозы в этом месте читаем: «...hoc est, ut uno verbo dicam, omnes nostrae operationes simul et cogitationes ad hunc sunt dirigeindae finem» («Benedicti de Spinoza opera quaé supersunt omnia». Изд. Brunder'a, vol. II, p. 5). Свою термноологию В. Н. Половцова обосновала в работе «К методологии изучения философии Спинозы» (в «Вопросах философии и психологии», кн. 118, и отдельным изданием, М. 1913).

[3]) С п и н о з а, Трактат об очищении интеллекта, стр. 68—69.

[4]) С п и н о з а, Ethices, IV, Praefatio, Opera, vol. II, p. 202.

[5]) С п и н о з а, Трактат об очищении интеллекта, стр. 59—60. Курсив мой.

нию условий, при которых для человека становится возможной свобода. Заключительная—пятая—часть «Этики», которой увенчивается грандиозная постройка философии Спинозы, называется «О могуществе разума или о человеческой свободе». Здесь в самом названии раскрывается конечное устремление системы. Свобода человека—от аффектов, от внешнего принуждения—была первой и последней мыслью Спинозы. И не только мыслью. Вся жизнь Спинозы была осуществлением той свободы, идею которой он взлелеял в своей философии. Ни угрозы и проклятия врагов, ни анафемы раввинов, ни бедность, ни изнурительная болезнь, ни лестные предложения сомнительных покровителей не могли заставить Спинозу отступить хотя бы на иоту от образа жизни, в котором он видел единственный путь к свободе.

Если задача философа, по словам Маркса, не только в том, чтобы познавать бытие, но и в том, чтобы его изменять, то Спиноза бесспорно—один из немногих философов в самом настоящем смысле этого слова. Всю жизнь он делал только то, что считал нужным, и все, что считал нужным,—обязательно делал. Это редкое совпадение мысли и дела, теории и практики, учения и жизни внушает впечатление исключительной цельности и тогда, когда от жизни Спинозы обращаешься к его теории. Новичку, впервые приступающему к чтению Спинозы, легко может показаться, будто в системе Спинозы нет никаких теоретических конфликтов, будто теоретическое воззрение, в ней развиваемое, отлилось в мозгу автора единым актом и состоит из единого куска. Учение Спинозы напоминает спокойную поверхность озера, тихую и гладкую, как стекло. Но это впечатление не более, как иллюзия. Более пристальный взор открывает под этой мнимо-спокойной, застывшей гладью могучую борьбу противоположных сил. Великие творения мысли всегда возникают из борьбы и конфликтов. Спокойных и бесстрастных великих мыслителей не существует. Философская мысль по существу—диалектична, кроет в себе антиномии, зарождается не в спокойном течении, но в столкновении диалектических противоречий. То понятие о свободе, которое Спиноза взлелеял в своей системе и которым завершается его «Этика», обошлось ему недешево. В этом пункте Спиноза—величайший антипод Льва Толстого. Толстому все было ясно в теории, в мысли, в учении. Мораль Толстого—метафизична, не диалектична, не знает противоречий. «Стоит только понять»—стереотипная, излюбленная формула, которой начинаются все моральные назидания и поучения Толстого. Зато в жизни Толстого все было—хаос и противоречие. Пренебреженная, отвергнутая в теории, диалектика мстила яснополянскому отшельнику в жизни. Томы трактатов росли из года в год, а в жизни—в отношениях с женой, детьми, с мужиками «Ясной», интеллигенцией, рабочими—все было неясно, трудно, полно мучительной борьбы и неразрешимых противоречий.

Напротив, жизнь Спинозы не знает колебаний. Все отношения в ней ясны, согреты ровным светом, неизменно согласованы с убеждениями. Зато теоретическое обоснование этих убеждений, их осознание в философии развертывается в подлинную диалектическую драму. Трагедия Толстого должна была идеологически сшивать то, что было разорвано в действительности. Диалектическая борьба Спинозы происходила, наоборот, в сфере самой

мысли. Теория, мышление, исследование стало для Спинозы жизнью. Перед лицом противоречий *этой* жизни цельным оказался быт, ничтожными казались люди, их интересы и страсти. Диалектические противоречия, которых Спиноза не ощущал в жизни, во всей своей реальности стояли перед ним в ясном свете теоретической мысли.

Величайшим из этих противоречий было противоречие необходимости и свободы. Система Спинозы была им задумана как практическая этика свободы. Более того. Та программа свободы, в которой Спиноза видел высшую и последнюю задачу всей философии, была программой максималистической. Под свободой Спиноза разумел такое благо, которым «одним, помимо всего остального, мог бы определяться дух» [1]), и которое, «раз оно будет найдено и принято, давало бы... возможность пользоваться вечно постоянной и наивысшей радостью» [2]), «радостью свободной от всякой печали» [3]). Эвдемонистический максимализм этической программы сообщал всей философской установке Спинозы характер явного антропологизма. В противоречии с этим натуралистический пафос системы совершенно поглощал ее антропологическую установку. Перед лицом бесконечной субстанции—природы «человеческому, слишком человеческому» не оставалось места. Более того. Натурализм налагал отпечаток на самую формулировку этической проблемы. Автобиографическое, интимно-личное начало «Трактата об очищении интеллекта», столь восхищавшее впоследствии Шопенгауэра, кажется случайным и несуществующим при сопоставлении с основными натуралистическими тенденциями системы. Хотя Спиноза, как видно из этого «Трактата», исходил из личного стремления к наивысшему благу, однако это «личное» Спиноза понимал отнюдь не индивидуалистически. Если *практически* Спиноза исходил от человека и его индивидуальных этических задач, то, наоборот, *методологически*, *теоретически* он исходил от природы. В порядке *методологического* обоснования спинозовской этики индивидуальная этическая рефлексия, интуиция самопознания не была для Спинозы исходным пунктом его системы, но сама основывалась на общенатуралистических предпосылках. Не как *моральное* существо старого средневекового миросозерцания рассматривается человек в учении Спинозы, а как *естественное* существо, составляющее часть природы. Стремление человека к личной пользе, к личному благу и к личной свободе есть для Спинозы только частный случай всеобщего естественного закона физической природы, закона самосохранения, обнимающего все бытие, начиная с бесконечной самодовлеющей субстанции и кончая единичными конкретными «вещами» и существами. Человек в представлении Спинозы не есть привилегированное существо, его природа—не автономна и не содержит в себе ничего принципиально высшего в сравнении с другими существами природы. Поэтому Спинозе для построения этики недостаточно было констатировать суб'ективное стремление человека к благу. В основе этики Спинозы лежит задача—понять само этическое стремление

---

[1]) *Спиноза*, Трактат об очищении интеллекта, стр. 60.
[2]) Там же, стр. 60.
[3]) Там же, стр. 64.

как факт природной жизни. Теоретическую базу спинозовской этики образует чисто-онтологическая концепция универсальной природы, однородной в целом и в частях, всюду действующей по одним и тем же непреложным законам [1]).

Идея обусловленности человека, со всеми его этическими задачами, всеобщим строем природы, выдвигала, как первое условие этики, задачу познания природы, ее всеобщих законов и места, занимаемого в природе человеком. В результате центр тяжести системы передвигался: из морали в онтологию, из антропологии в натурфилософию. Чем более зрелой и разработанной становилась теоретическая форма, в которой получала окончательное выражение система, тем труднее становилось узнать под ее онтологической оболочкой первоначальную, исходную точку зрения. Эта оболочка раскрылась однажды в «Трактате об очищении интеллекта», выдав секрет системы, ее глубоко человеческие, жизненные источники. В «Этике» она плотно облегает всю систему. Методологическая композиция «Этики» состоит в последовательном спокойном нисхождении от бесконечной субстанции природы к конечному существу человека. В своей «Этике» Спиноза учению о человеке предпосылает в качестве теоретической основы учение о боге или природе, от него переходит к механистической психологии человека и его аффектов и лишь затем, как к выводу из всего предыдущего,—к учению о человеческом поведении и о свободе. При этом познание человека—ни со стороны об'екта, ни со стороны метода его изучения—не представляет, в глазах Спинозы, ничего принципиально отличного от познания всей остальной природы. Человек есть предмет природы, и его свобода должна быть понята и выведена из законов природы.

Нетрудно понять, что это выведение представляло большие принципиальные трудности. Здесь мы вплотную подходим к основному диалектическому противоречию спинозовской этики. По замыслу Спинозы, учение о свободе могло быть добыто только как вывод из учения о природе. С другой стороны, то учение о природе, которое развивал Спиноза, казалось несовместимым с каким бы то ни было представлением о свободе. Конечная цель системы—свобода—нуждалась в теоретическом обосновании, само уже обоснование это по природе было таково, что из него никак нельзя было получить искомого результата.

II.

Чтобы понять, в чем состоит основное противоречие этики Спинозы, необходимо подробнее характеризовать его учение о природе. Мы уже показали, что проблема свободы не была для

---

[1]) Онтологизм учеиия Спииозы, примат бытия над человеком с его моральным созиаиием бросаются в глаза. Нашлись, однако, интерпретаторы, которые ухитрились истолковать психологию Спииозы в духе... учения Макса Штирнера! См. И. Петцольд, Проблема мира с точки зрения позитивизма (П. 1909. Изд. «Шиповник»). «Выводы» Петцольда не имеют ии малейшего основания в учении Спииозы. Оии имеют известный смысл лишь по отношеиию к новейшим представителям психологической теории психологического параллелизма—вроде Busse («Geist und Körper», «Seele und Leib», 1903). Плеханов справедливо высмеял зто вздорное толковаиие спииозизма (Соч., т. XVII, «Трусливый идеализм», VII--IX, особеино стр. 127—130).

Спинозы автономной проблемой этики. Она должна была получить разрешение в учении о природе. Стремление человека к свободе предстояло вывести, как естественный факт, из общего для всех предметов природы стремления к самосохранению. Для этой дедукции нужно было подробно осветить взаимоотношения между человеком и природой в целом. В учении Спинозы об этом отношении один пункт издавна представлялся трудным для понимания. Дело в том, что в изложении Спинозы природа выступает у него не аутентично, но постоянно в двойственном аспекте: то как природа (Nature), то как бог (Deus). Термины эти Спиноза употребляет как синонимы: бог или природа (Deus sive natura). Иногда же они употребляются и раздельно. Так в последней части «Этики», трактующей об «интеллектуальной любви к богу», имеется ряд теорем, в которых, говоря о боге, Спиноза не соединяет уже слова «бог» со словом «природа». Эта двусмысленность терминологии требует раз'яснений, и она уже не одного исследователя ввела в заблуждение. Так как этика Спинозы принципиально натуралистична, и ее учения должны следовать, как прямые выводы, из учения о природе, то для уразумения этих выводов, очевидно, далеко не безразлично, каким образом мыслил Спиноза отношение между богом и природой. В виду двусмысленности спинозовской терминологии здесь возможны два толкования. Либо для Спинозы природа вместе с человеком в ней есть единственная реальность и последняя основа всего существующего. Тогда все необходимое для построения этики познание исчерпывается познанием взаимодействия между природой и человеком. Либо природой еще не исчерпывается реальность, и сама природа последнюю основу своего существования имеет в боге. Тогда познанию онтологических связей между природой и человеком должно предшествовать познание отношения между богом, как высшей реальностью, и природой, как его порождением.

Рассматривая концепцию природы в системе Спинозы, не трудно видеть, что, несмотря на некоторую двусмысленность терминов и выражений, об'ясняемую влиянием традиционного богословско-схоластического словоупотребления,—истинно оригинальную и характерную ее особенность составляет могучее стремление Спинозы—уничтожить дуализм бога и природы, и притом уничтожить не в пользу бога, natura naturans, схоластической философии, а в пользу natura naturata, естественной физической природы.

«Все, что есть,—учит Спиноза,—есть в боге, и без бога ничего не может быть и не может быть представлено» [1]). «Кроме бога, нет и не может быть представлена никакая субстанция» [2]). «Бог или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует» [3]). «Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечными способами бесконечное множество вещей, т.-е. все, что может представить бесконечный разум» [4]).

1) Этика, 1, пол. XV.
2) Там же, пол. XIV.
3) Этика, 1, пол. XI.
4) Там же, пол. XVI.

Взятые вне контекста, положения эти как будто доказывают, что природа реальна лишь в боге или, как выражается известный фидеист, проф. Л. Лопатин, «действительно, существует только божество» [1]). Однако вслед за этими пропозициями идет ряд других, которые в своем контексте раскрывают истинный—натуралистический—смысл учения Спинозы о боге.

Бог, оказывается, есть имманентная, но не трансцендентная причина всех вещей [2]). Бог или природа, deus sive natura—между этими двумя понятиями стирается всякая грань у Спинозы. «Я не в такой мере разделяю бога и природу,—писал Спиноза в одном из писем,—как это делали все, о ком я только имею понятие» [3]). Хотя Спиноза по старой привычке сохраняет еще традиционное различие между natura naturans (производящей природой) и natura naturata (природой произведенной, однако, как справедливо отметил Е. Спекторский, употребление этих терминов является уже анахронизмом в системе Спинозы и «совершенно противоречит ее духу» [4]). Вполне понятно, как навязанный факт философского развития Спинозы, как след средневековых учений схоластики и каббалы, различие между natura naturans и natura naturata не имеет уже никакого основания во внутренней логике спинозовской системы [5]). Бог, как natura naturans, вполне совпадает с природой, как natura naturata, и в конечном итоге спинозовское учение о боге есть, говоря словами проф. А. Введенского, «атеистический монизм субстанции» [6]).

Итак, бог Спинозы, по выяснении этого понятия, оказался природой; его вечная и бесконечная сущность—вечным и неизменным физическим строем природы; его единство—единством и автономностью природы, не зависящей ни от какой внешней силы или сущности; наконец, его совершенство—его реальностью [7]); познание бога—познанием реальной связи вещей природы. Поэтому, чем больше мы познаем единичных вещей, тем больше мы познаем бога [8]). Поэтому же Спиноза настаивает, что познание не должно исходить из абстрактного концепта природы данной вещи. «Для нас,—говорит он,—прежде всего

[1]) Л. М. Лопатин, Положительные задачи философии, М. 1911, т. I, стр. 290. На сходной точке зрения стоит Гегель, характеризующий в своих Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (B. III) учение Спинозы, как акосмизм, т.-е. уничтожение мира в абстрактной божественной субстанции (Werke, B. XV, S. 373).

[2]) Этика, I, пол. XVIII.

[3]) Спиноза, Переписка, под ред. А. Волынского, П. 1891, стр. 93.

[4]) Е. В. Спекторский, Проблема социальной физики в XVII столетии, т. I, 1910, стр. 47—48.

[5]) В этом смысле прав Виндельбанд, утверждая, что «учение Спинозы не имеет решительно ничего общего с тем эманационным пантеизмом, который исходит от неоплатоников и образует сущность каббалистических измышлений» (В. Виндельбанд, Прелюдии, П. 1904, стр. 78). Впрочем, в остальном суждения Виндельбанда о Спинозе поверхностны и превратны. Характеристика учения Спинозы, как «математического пантеизма» (В. Виндельбанд, История новой философии, т. I, изд. 3-е, стр. 173), явно несущественна и натянута. Проф. Г. Шпет был несомненно прав, назвав Виндельбанда второсортным историком философии (Г. Шпет, История как проблема логики).

[6]) А. Введенский, Об атеизме в философии Спинозы («Вопросы философии и психологии», кн. 37, стр. 172).

[7]) Per realitatem et perfectionem idem intelligo («Ethices», II, Def. VI).

[8]) Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus («Ethices», V, prop. XXIV).

необходимо выводить всегда наши идеи из физических вещей, т.-е. реальных сущностей, переходя, насколько это возможно, через посредство системы причин, от одной реальной сущности к другой реальной сущности, и именно так, чтобы не касаться абстракций и универсалий, т.-е. чтобы из абстракций и универсалий не выводить чего-либо реального, и обратно, из чего-либо реального не выводить абстракций и универсалий, так как и то и другое прерывает истинное движение вперед ясного понимания» [1]). Отвергая об'яснение из абстрактных концептов, действительное знание обязано об'яснить, почему данная вещь существует в природе именно такою, какова она есть, и об'яснить указанием на ближайшую причину такого, а не иного ее существования. «Если бы, например—говорит Спиноза,—в мире существовало двадцать человек, то для того, чтобы об'яснить, почему их существует двадцать, не достаточно было бы показать причину человеческой природы вообще, но, кроме того, необходимо было бы показать причину, почему существует именно двадцать, а не более и не менее, так как относительно каждого из них должна существовать причина, почему он существует» [2]).

Из сказанного видно, в каком смысле понимал Спиноза отношение между богом и природой, natura naturans и natura naturata. В системе Спинозы бог поглощается природой, и все познание, необходимое для построения этики, исчерпывается познанием природы в ее конкретном отношении к человеку. Очевидно, за системой Спинозы нельзя признать даже minimum'а того пантеистического учения о живой и исполненной божественных сил природе, которое пытались навязать Спинозе немецкие романтики начала XIX века, не на шутку верившие в то, что они реставрируют подлинный—религиозный—смысл учения Спинозы [3]). «Очевидно, Спиноза,—замечает по их адресу проф. Е. В. Спекторский,—был очень далек от религиозной метафизики и от пантеизма, т.-е. от учения, которое понимает мир, как живое органическое целое, и всюду усматривает опять-таки живого бога» [4]). «Не пантеизм, а атеизм означала его знаменитая формула: Deus sive natura. Бог—это просто синоним природы. Так, если видеть в нем причину мира, то он не вне мира, а в самом мире. Более того, он и есть этот самый мир, который есть causa sui» [5]).

Натурализуя понятие бога, Спиноза ведет решительную борьбу со всякого рода антропоморфизмом в учении о боге, последовательно исключает из своего понятия о боге все человеческие свойства и качества. «Ни разум, ни воля,—утверждает Спиноза,—не принадлежат к природе бога» [6]). Если даже можно сказать, что к вечной сущности бога относятся ум и воля, то, по утверждению Спинозы, и тот и другой из этих аттрибутов необходимо понимать в существенно ином смысле, чем это обыкновенно понимают люди. Если бы ум и воля составляли сущность бога, то они должны

[1]) Спиноза, Трактат об очищении интеллекта, стр. 168.
[2]) Этика, I, пол. VIII, схол. II.
[3]) См. Е. Спекторский, Проблема социальной физики в XVII ст., т. II, отд. II, гл. III, 8, Неоспинозизм, стр. 316—344. Ср. его же «Очерки по философии общественных наук», вып. I, Обществ. науки и теоретич. философия, стр. 182 и след.
[4]) Очерки по философии обществен. наук, вып. I, стр. 179.
[5]) Там же, стр. 178—179.
[6]) Этика, I, пол. XV, схол.

были бы отличаться от человеческого ума и человеческой воли не менее, чем небо от земли. В сущности, сходство между ними заключалось бы в одном названии и не было бы более того сходства, которое существует между Псом (созвездием) и собакой (лающим животным) [1]). Воля и разум принадлежат к существу бога лишь в том смысле, в каком к нему принадлежат покой и движение, в каком к нему принадлежит все вообще в природе, что должно быть известным образом определено богом к своему бытию и действованию [2]). «Я...—писал Спиноза Бокселю,—чтобы не смешивать божескую природу с человеческою, вовсе не приписываю богу никаких человеческих атрибутов, как-то: воли, ума, внимания, слуха и т. п.» [3]). А в одном из писем к Ольденбургу Спиноза раз'яснял, что «у бога нет ни десницы, ни шуйцы, что по самой сущности своей он не находится ни в каком определенном месте, ибо вездесущ, что материя повсюду одна и та же, что бог ничем не проявляется вне мира, в каком-то воображаемом пространстве» [4]). «В философской беседе,—писал Спиноза Блейенбергу,—мы не должны употреблять выражений, почерпаемых из теологии. Ибо теология постоянно, и притом не без умысла, представляет бога в образе какого-то совершенного человека» [5]). «Я этому не удивляюсь,—раз'яснял Спиноза Гуго Бокселю,—ибо думаю, что если бы треугольник имел дар слова, то и он сказал бы, что бог есть не что иное, как в высшей степени совершенный треугольник, а круг—что природа бога в высшей степени кругла, и, таким образом, всякий предмет приписывал бы богу свои собственные аттрибуты и уподоблялся бы самого себя богу, при чем все остальное казалось бы ему безобразным» [6]). Спиноза даже согласен признать, что такой способ выражения вполне уместен в теологии: «Конечно,—раз'яснял он тому же Блейенбергу,—вполне целесообразно толковать, как это делают теологи, о том, что бог чего-нибудь желает, что он питает отвращение к делам нечистивых и радуется делам праведников» [7]). Но будучи понятными и допустимыми в теологии, эти метафоры не могут иметь места в философии. «В философии,—утверждал Спиноза,—аттрибуты, возводящие человека на высшую ступень возможного для него совершенства, так же мало могут быть приписаны богу, как свой-

---

[1]) Там же, пол. XVII, схол.

[2]) Там же, пол. XXXII, короллар. II.

[3]) Переписка, стр. 343.

[4]) Там же, стр. 153.

[5]) Там же, стр. 250.

[6]) Там же, стр. 356.

[7]) Переписка, стр. 250—251. Спиноза допускает в теологии подобные выражения потому, что, по его мысли, религия сообщает людям не истинное познание вещей, но лишь моральные предписания». «Признаюсь,—писал Спиноза Блейенбергу,— что я не приписываю св. писанию того рода истинности, какую оно заключает в себе согласно вашей вере» (Переписка, стр. 237). Цель св. писания, по мысли Спинозы, только в основном моральном законе любви к богу и ближнему. «Возвышенные же теории, как я полагаю,—продолжает Спиноза,—весьма мало касаются св. писания» (там же, стр. 238). Доказательству этой мысли посвящен весь «Богословско-политический трактат». См. особенно гл. XIV: «Между верой или богословием и философией нет никакой связи или никакого родства... Цель философии есть только истина,—веры же, как мы часто показывали,—только повиновение и благочестие» (пер. М Лопаткина, Казань 1906, стр. 288).

ства слона или осла—человеку; а потому в философии подобным выражениям вовсе не место, и только полнейшее смешение наших представлений позволяет нам пользоваться ими» [1]).

III.

Уразумение полного равенства между богом и природой проливает яркий свет на спинозовскую этику. В основе ее лежит не религиозно-мистическая интуиция божества, как уверяют иные, но натуралистическая антропология. Спинозовская концепция природы строго детерминистична. В природе вещей нет ничего случайного: «Мое мнение,—признавался Спиноза,—прямо противоположно мнениям тех людей, которые говоряг, что мир создан случайно» [2]). «Мир есть необходимое следствие божественной природы» [3]). «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы» [4]). «Вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены» [5]).

Этот необходимый порядок—один и тот же для всей природы. Будем ли мы представлять природу под аттрибутом протяжения, или под аттрибутом мышления, или под каким-либо иным аттрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин [6]). «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [7]). Так как природа «всегда остается одной и той же, так как законы и правила, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же [8]), то отсюда Спиноза заключает, что «и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно—это должно быть познание из универсальных законов и правил природы» [9]).

Человек, как об'ект познания, не составляет никакого исключения в общем строе мира. Спиноза резко противопоставляет себя всем тем философам, которые, говоря о человеке, об его аффектах и образе жизни, толковали о них не как об естественных вещах, но как о вещах, лежащих за пределами природы. «Повидимому, они,—говорит Спиноза,—представляют человека в природе как бы государством в государстве: они верят, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует» [10]).

Человек есть одна из вещей природы. Он составляет часть или даже, как выражается в одном месте Спиноза, — «частичку» [11]) природы. Говоря точнее, человек есть существо, в котором модусу протяжения—телу соответствует модус мышления—душа. Душа и тело составляют одну и ту же вещь,

[1]) Переписка, стр. 251.
[2]) Там же, стр. 343.
[3]) Там же, стр. 343.
[4]) Этика, I, пол. XXIX.
[5]) Этика, I, пол. XXXIII
[6]) Там же, II, пол. VII, схол.
[7]) Там же, II, пол. VII.
[8]) Там же, III, предисловие.
[9]) Там же, III, предисловие.
[10]) Там же, III, предисловие.
[11]) Богословско-политический трактат, гл. XVI стр. 307.

в одном случае представляемую под аттрибутом мышления, в другом — под аттрибутом протяжения [1]). Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в душе располагаются представления и идеи вещей [2]). Как бы мы ни рассматривали человека—как тело или как душу—и в том и в другом случае он составляет часть природы. «Я признаю человеческое тело,—писал Спиноза Ольденбургу,—частью природы», ибо «каждое тело, будучи известным образом ограничено в своем существовании, должно рассматриваться, как часть вселенной, находящаяся в зависимости от целого и в связи с остальными частями; а так как природа вселенной... абсолютно бесконечна, то части ее зависят от нее—этой бесконечной силы—бесчисленными способами и могут претерпевать бесконечные изменения» [3]). Но и рассматриваемый под модусом мышления человек тоже образует часть природы. «Что касается до человеческой души,—говорит Спиноза,—то и ее тоже я рассматриваю, как часть природы, ибо я признаю, что в мире существует бесконечная способность мышления, которая, в силу своей бесконечности, об'емлет всю природу, и отдельные мысли которой развертываются в том же порядке, как сама природа» [4]). «Человеческая душа—та же самая способность, но не поскольку она бесконечна и об'емлет всю природу, а поскольку она конечна и об'емлет только человеческое тело. «В этом именно смысле,—поясняет Спиноза,—я и нахожу, что человеческая душа есть часть некоего бесконечного интеллекта» [5]).

Закономерному строю природы в целом строго соответствует закономерность человеческого существа, как ее части. Подобно всем остальным предметам природы, человек—все равно, следует ли он руководству разума или одного только желания—действует исключительно лишь по законам и правилам природы [6]). Психология человека, его страсти и желания, его поведение, мотивы и цели его поведения составляют такой же предмет познания, как и любое другое явление природы. Натуралистична не только онтология Спинозы. Его психология, мораль и социология также натуралистичны. Рассматривая чувства и поступки, люди обычно не исследуют их, но лишь оценивают согласно со своими желаниями, стремлениями и предрассудками. И так поступают не только люди, чуждые науке, но даже философы. «Философы,—говорит Спиноза,—смотрят на волнующие нас аффекты, как на пороки, в которые люди впадают по своей вине: поэтому они имеют обыкновение высмеивать их, порицать или клясть» [7]). Людей они берут не такими, каковы те суть, а какими они хотели бы их видеть. «Превознося, таким образом, на все лады ту человеческую природу, которой нигде нет, и позоря ту, которая существует на самом деле, они убеждены, что предаются самому возвышенному делу и достигают вершины мудро-

[1]) Этика, III, пол. II, схол.
[2]) Этика, V, пол. 1.
[3]) Переписка, стр. 132—133.
[4]) Там же, стр. 133.
[5]) Там же, стр. 133.
[6]) Политический трактат, гл. 2, § 5.
[7]) Политический трактат, гл. 1 Введение, § 1.

сти... В результате чего, вместо этики они, по большей части писали сатиру и никогда не создавали политики, которая могла бы найти приложение» [1]).

Ходячей оценивающей, морализирующей точке зрения Спиноза противопоставляет свою—натуралистическую, об'ективную, принципиально стоящую вне какой бы то ни было морализирующей оценки. Приступая к психологии, морали, политике, Спиноза стремится все, относящееся к этим наукам, «исследовать с тою же свободой духа, с какой мы относимся обыкновенно к предметам математики» [2]). «Я постоянно старался,—говорит Спиноза в знаменитом начале «Политического трактата»,—не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать. И потому я рассматривал человеческие аффекты, как-то: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие и прочие движения души, не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как к природе воздуха принадлежат тепло, непогода, гром и все прочее в том же роде» [3]). А в «Этике»—в предисловии к третьей части—Спиноза еще выразительнее заявлял, что он намерен трактовать о природе и силах аффектов и могуществе над ними души по тому же методу, следуя которому, он трактовал в предыдущих частях о боге и душе, рассматривая человеческие действия и влечения «точно так же, как, если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» [4]).

Этими заявлениями Спинозы всецело определяется метод его психологии и этики. Так как порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, то отсюда в психологии следует, что порядок и связь идей в душе происходят сообразно с порядком и связью состояний тела. Существует столько же видов удовольствия, неудовольствия и желания, а следовательно, и всех аффектов, слагающихся из них или от них производных, сколько существует видов тех об'ектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам [5]). Онтологическому параллелизму атрибутов протяжения и мышления соответствует психологический параллелизм телесных и душевных состояний.

Идеалистические интерпретаторы Спинозы обычно довольствуются констатированием параллелизма. То же делают и многочисленные представители популярной среди современных позитивистов психологической теории психо-физического монизма. Но это понимание недостаточно. Остановиться на параллелизме—это значит не понять до конца Спинозу. Под оболочкой теории параллелизма Спиноза развивает по существу материалистическое воззрение. Если бы Спиноза ограничивался параллелизмом, то для него не было бы никаких принципиальных препятствий к тому, чтобы познание души со всеми ее состояниями вести исключительно под модусом мышления, рассматривая связи душевных состояний совершенно независимо от связей и состояний телесных. Тогда Спиноза мог бы строить свою психологию, как «феномено-

---

[1]) Там же.
[2]) Там же, § 4.
[3]) Там же.
[4]) Этика, III, Предисловие.
[5]) Там же, III, пол. 56.

логии» «чистых» связей сознания, даже не прибегая к анализу телесных процессов [1]).

Вряд ли можно придумать что-либо более чуждое духу спинозизма. Хотя, по учению Спинозы, существует полное соответствие между ходом физических процессов в теле и ходом идей в душе, однако—в порядке познания души—одной связью идей нельзя ограничиться. В глазах Спинозы никакая «феноменология души», как сказали бы теперь, никакое «имманентное» непосредственное познание душой собственных состояний невозможно. «Идея,—утверждает Спиноза,—составляющая природу человеческой души,—рассматривая сама в себе, не есть идея ясная и отчетливая» [2]). «Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела» [3]).

Но недоступное для интроспекции, для рефлексии, направленной на собственные душевные состояния, познание души, по мысли Спинозы, вполне осуществимо, как познание соответствующих телесных состояний. Об'ектом нашей души служит тело, в действительности существующее, и ничего более [4]). Никто не в состоянии адэкватно и отчетливо понять единство души и тела, если «наперед не приобретет адэкватного познания о нашем теле» [5]). Но такое познание вполне возможно. Человеческое тело существует так, как мы его ощущаем [6]). Телесные состояния, в отличие от душевных, доступны познанию, и притом познанию адэкватному. «Нет ни одного телесного состояния,—утверждает Спиноза,—о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления» [7]). Спиноза не отрицает, что это познание телесных состояний трудно. Фактически нами познается далеко не все, относящееся к телу. Наше тело—очень сложный индивидуум, состоящий из многих составных частей, а потому связи и отношения между нашим телом и другими телами природы так же крайне сложны. «Люди, как и все вообще,—говорил Спиноза,—составляют только часть природы, а мне неизвестно,—признавался он,—каким образом каждая часть природы согласуется с ее целым и в какой зависимости она состоит от остальных частей» [8]). «Определить, — добавлял

---

[1]) Именно в эту ошибку впал Петцольд. В психологии Спинозы он видит только параллелизм. «Выводы» Петцольда, остроумно осмеянные Плехановым, были бы совершенно логичны и правильны, если бы... если бы Спиноза был только параллелист. Всякий, кто в об'яснении Спинозы не идет дальше параллелизма, обязательно должен согласиться с Петцольдом. Пожалуй, можно поблагодарить Петцольда: заострив свои «выводы», он показал абсурдность всех идеалистических интерпретаций спинозизма.

[2]) Этика, II, пол. XXVIII, схол. Курсив мой. *В. А.*

[3]) Там же, II, пол. XXIII.

[4]) Там же, пол. XIII.

[5]) Там же, пол. XIII, схол.

[6]) Там же, пол. XIII, королларий.

[7]) Этика, V, пол. IV. Утверждая, что познание души обусловлено познанием соответствующих телесных состояний, Спиноза весьма далек от грубого недиалектического отождествления психического и материального. Спиноза великолепно понимал качественное своеобразие психического. «Протяжение, как таковое, не есть мышление»,—писал он Ольденбургу (Переписка, стр. 75). В этом—но и только в этом—смысле он отказывался признать в мышлении телесный акт. «Быть может, вы скажете,—раз'яснял он Ольденбургу,—а не есть ли мышление акт телесный? Допустим, хотя я этого никоим образом не могу признать». (Там же, стр. 75).

[8]) Переписка, стр. 126.

он Ольденбургу,—каким именно образом связаны эти части между собой и каждая с целым,—я не в состоянии... для определения этого требуется точное знание всей природы и всех ее частей в отдельности» [1]). Но хотя фактически наше познание телесных состояний всегда ограничено сложностью взаимоотношений между нашим телом с его частями и природой с ее телами, однако принципиально это сознание не только возможно, но даже безгранично. Поэтому Спиноза утверждает, что каждый человек «обладает способностью ясно и отчетливо познавать себя и свои аффекты, если не абсолютно, то по крайней мере отчасти» [2]).

Из этих положений следует ряд важных выводов для метода психологии. Строгий параллелизм аттрибутов протяжения и мышления дополнялся важным указанием, что в порядке изучения познание телесных связей должно итти впереди познания связей душевных. Параллелистическая метафизика превращалась в материалистическую психологию, монистическую по методу. Провозгласив примат познания телесных связей, Спиноза фактически сводил метод психологии к методу физики. Строгий детерминизм физических процессов должен был отобразиться в психологии в виде такого же строгого детерминизма процессов психических. Почерпая методологический образец в математическом естествознании, Спиноза переносил в психологию ту простоту и ясность, которые характерны для классической механики. Неопределенную множественность, сложность и разнородность психической жизни он сводит к двум основным и простым началам: к разуму и страстям или аффектам. Воля, в глазах Спинозы, не есть особая функция, отличная от других психических функций: «воля и разум,—говорит Спиноза,—суть одно и то же» [3]). Спиноза не отрицает сложности и многообразия психических явлений. Он сам отмечает, что исчисление всех аффектов, могущих волновать человеческую душу, можно было бы при соответствующем желании продолжать бесконечно долго, так как видов аффектов столько, сколько видов предметов [4]). Но в то же время Спиноза последовательно старается свести все это множество аффектов к трем основным: радости, печали и вожделению. Кроме этих трех, заявляет Спиноза,—никаких других первичных аффектов он не знает; все остальные вытекают из этих трех. Но этим сведением Спиноза не ограничивается. Последнее основание, из которого вырастают все три первичных аффекта, а затем и все бесчисленное множество производных, Спиноза видит в стремлении, по которому «каждая вещь, насколько от нее зависит, стремится сохранить свое существование» [5]). Из этой формулировки видно, что в глазах Спинозы стремление к сохранению своего бытия есть не только закон человеческого поведения, но и универсальный закон бытия всех вещей в природе. Последовательно проведенный натурализм требовал, чтобы основной принцип человеческого поведения был введен, как частный случай всеобщего правила.

[1]) Там же, стр. 130.
[2]) Этика, V, пол. IV, схол.
[3]) Там же, II, пол. XIX, королларий.
[4]) Этика, III, пол. LIX, схолия.
[5]) Там же, пол. VI.

регулирующего бытие всех вещей. Учение о самосохранении есть центральный пункт системы Спинозы. Именно в этом учении антропология Спинозы пересекается с его физикой, сама становится частью физики. Сама формулировка этого учения—чисто физическая. Как показал Е. Спекторский, стремление к сохранению существования приближается, в глазах Спинозы, к чисто физической инерции покоящегося или движущегося тела: «движущееся тело,—говорит Спиноза,—до тех пор будет двигаться, пока оно не будет приведено в покой другим телом; и тело покоящееся до тех пор будет находиться в покое, пока не будет приведено в движение другим» [1]). Тот самый закон, который в физической природе обнаруживается, закон физической инерции, проявляется в человеческой природе, как стремление к самосохранению. «А что человек,—говорит Спиноза,—как и прочие индивидуумы, стремится, поскольку то зависит от него, сохранить свое бытие—этого отрицать никто не может» [2])... «каждый стремится, поскольку то зависит от него, сохранить свое бытие, и чего бы каждый—все равно мудрец ли он, или невежда—ни добивался и ни делал, он добивается и делает по высшему праву природы» [3]).

Натурализируя основной закон человеческого поведения, Спиноза натурализировал всю психологию и всю этику. Этика Спинозы совершенно исключает какие бы то ни было моральные оценки существующего. Учение Спинозы о природе изгоняло телеологию из физики. Его антропология изгоняет телеологию из морали.

По учению Спинозы, реальность и совершенство—одно и то же [4]). Поэтому о большем или меньшем совершенстве жизни, об оценке ее, как доброй или злой, можно говорить не в смысле человеческой суб'ективной оценки, а лишь в смысле большей или меньшей реальности ее. Люди судят о вещах по расположению своего мозга, они скорее воображают вещи, нежели понимают их [5]). Совершенство вещей нужно оценивать только по одной их природе и их могуществу, и не потому вещи более или менее совершенны, что они услаждают или оскорбляют чувство людей, что они полезны человеческой природе или противны ей [6]). Если нам что-либо в природе представляется смешным, нелепым или дурным, то это происходит от того, что мы знаем вещи лишь отчасти и остаемся по большей части в неведении относительно порядка и связи всей природы, и от того, что нам хочется, чтобы все направлялось по предписанию нашего разума; в то время как то, что разум об'являет злом, не есть зло в отношении порядка и законов совокупной природы, но лишь в отношении законов одной нашей природы [7]). Морализирующая оценка совершенно неуместна в изучении природы. Но она так же неуместна и в этике. То же относится и к телеологии. Если и можно говорить о цели, которой руководствуются люди в своей деятель-

---

[1]) Там же, II, лемма III, королларий.
[2]) Политический трактат, гл. II, § VII.
[3]) Там же, § VIII.
[4]) Этика, II, опред. VI.
[5]) Там же, I, приложение.
[6]) Там же.
[7]) Политический трактат, гл. II, § 8.

ности, то такой целью является польза, но и к ней люди стремятся не по свободному выбору, а необходимо, в силу естественного закона своей природы: все люди «имеют стремление искать то, что для них полезно, и они сознают это» [1].

Человек в своей деятельности руководится не моральным законом добра, но сообразует все свои действия с собственной выгодой. Говоря строго, в природе даже нет добра или зла: «что же касается добра и зла, то они не обозначают также ничего положительного в вещах, рассматриваемых сами в себе, и суть не что иное, как образы мышления или понятия, которые мы составляем, сравнивая вещи между собою» [2]). Эти понятия суть не что иное, как образы, которыми поражается способность воображения. Несведущие люди считают их главными аттрибутами вещей, ибо они верят, что все вещи сотворены для них и потому называют природу какой-нибудь вещи доброю или худою, здоровою или гнилою и испорченною, смотря по тому, как она действует на них [3]).

Действительная природа человека стоит совершенно вне этих суб'ективных определений добра и зла. Рассматриваемая сама по себе, она вовсе не обязывает человека ни сообразоваться с другими, ни считать что-либо добром или злом, кроме признаваемого добром или злом по собственному усмотрению [4]). «Естественное» право не запрещает решительно ничего, кроме того, чего никто не может [5]). Строй природы, под которым все люди рождаются и большею частью живут, не запрещает ничего, кроме того, чего никто не хочет и никто не может: ни распрей, ни ненависти, ни гнева, ни хитростей, и ни одно влечение не идет вразрез с ним [6]). Человеческие аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д., рассматриваемые сами по себе, вытекают из такой же необходимости и силы природы, как и остальные отдельные вещи [7]). Люди по природе в высокой степени подвержены этим аффектам. С точки зрения естественной природы человека нет никакой разницы между желаниями, возникающими из разума, и желаниями, возникающими из других причин [8]). Эти последние, имея своим источником естественное стремление личности—утвердиться в своем бытии, влекут людей врозь. А так как люди по природе хитрее и коварнее, чем остальные животные, то естественным состоянием людей является взаимная вражда и борьба. Люди по природе враги [9]). В этой борьбе людьми руководит стремление к самосохранению, которым оправдывается всякое коварство, всякое нарушение обязательств. Всякое обязательство теряет всю свою силу, как только индивид пришел к выводу, что исполнение принятого обязательства для него менее выгодно, нежели нарушение его [10]). Нравственная доблесть есть не что иное, как сама человеческая мощь, которая определяется только сущностью

[1]) Этика, I, приложение.
[2]) Этика, IV, предисловие.
[3]) Там же, I, приложение.
[4]) Политический трактат, гл. II, § XVIII.
[5]) Там же.
[6]) Там же, § VIII.
[7]) Этика, III, предисловие.
[8]) Политический трактат, гл. II, § V.
[9]) Sunt homines ex natura hostes (Политич. трактат, гл. II, § XIV).
[10]) Политический трактат, гл. II, § XII.

человека, т.-е. только одним усилием, по которому человек стремится сохранить свое существование. Поэтому, чем более каждый ищет своей пользы, т.-е. старается и может сохранить свое существование, тем более он одарен нравственной силой; и, наоборот, поскольку каждый не радеет о своей пользе, т.-е. о сохранении своего существования, постольку он бессилен [1]).

Натуралистический смысл этой теории совершенно ясен. Этика Спинозы стремится принципиально устранить пропасть между **сущим бытием** и **должным бытием**. В этой теории за этическую норму принимается закон, который необходимо следует не из морального сознания, но как естественное стремление вытекает из самой природы человека. В основе всей этики Спинозы лежит мысль, что наивысшим благом, которого следует искать, может быть только такое благо, которое само естественно следует из человеческой природы. Будучи натуралистической, этика Спинозы в то же время релятивистична. Один из исследователей Спинозы не без остроумия характеризовал ее, как «систему условных предписаний для относительной этически, но всеобщей природной цели» [2]). По этому поводу другой исследователь спинозовской морали—Диттес—с ужасом заявил, что «в круге мыслей Спинозы нет нравственной свободы, да и не может быть такой, потому что нет нравственности» [3]).

Как ни наивна эта тирада буржуазного моралиста, все же он правильно понял, что этика Спинозы несовместима с обычными представлениями о свободе воли. Натуралистические предпосылки вели к детерминистическим выводам. Задуманная, как учение о свободе, система Спинозы—в силу натуралистического обоснования—превращалась в детерминистическую доктрину. Психология и этика Спинозы строго детерминистичны. «Я не признаю свободы, приписываемой душе Декартом» [4])—писал Спиноза Блейенбергу. Люди мнят, будто они обладают свободой, но эта свобода иллюзорна и состоит, как раз'яснял Спиноза Шуллеру, «только в том, что они сознают свои желания, не зная причин, которыми эти желания обусловливаются» [5]). Так дитя воображает, что оно свободно пожелать или не пожелать молока. Так рассердившийся мальчик говорит, что он хочет отомстить, а робкий, что он предпочитает обратиться в бегство. Так пьяный думает, что он по доброй воле разглашает то, о чем в трезвом виде хотел бы умолчать. Так человек, находящийся в бреду, или болтливый по природе и все другие люди того же рода полагают, что они поступают по своему произволу, а не под влиянием охватившего их слепого позыва [6]). Источник этого самообольщения состоит в том, что некоторые наши желания, будучи менее сильными, «могут быть подавлены воспоминанием о чем-нибудь другом, что часто восстает в нашем сознании» [7]). Иллюзия свободы возникает необходимо, но свобода от этого ни в какой

---

[1]) Этика, IV, полож. XX.

[2]) С. Ф. Кечекьян, Этическое миросозерцание Спинозы, М. 1914, стр. X.

[3]) Ф. Диттес, Этика Спинозы, Лейбница и Канта, стр. 1—2.

[4]) Переписка, стр. 233.

[5]) Переписка, стр. 366.

[6]) Там же.

[7]) Там же, стр. 367.

мере не становится действительной. Человек в своем поведении не более свободен, чем любая другая вещь в мире. «Представьте себе,—говорит Спиноза,—что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень, сознавая, что он стремится и что он отнюдь не индифферентен, считает себя в высшей степени свободным и думает, что в движении его нет никакой другой причины, кроме собственного его желания. Такова же и человеческая свобода» [1]). Человек есть одна из вещей природы, а «каждая отдельная вещь,—учил Спиноза,—как в существовании, так и в действиях своих, неизбежно обусловливается какою-нибудь внешнею причиною, известным, вполне определенным образом» [2]). Человек действует по хотению, но его хотение не свободно. Причина наших хотений не есть наша воля. «Воля,—раз'ясняет Спиноза Ольденбургу,—есть только рассудочное понятие (ens rationis) и не может быть признана причиною того или другого желания. Отдельные же хотения, нуждаясь для своего существования в особой причине, не могут почитаться свободными, но необходимо имеют характер, сообразный с породившими их причинами» [3]). Поэтому воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой; как и все остальное, она нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и действию по известному образу [4]).

«В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта—третьей и так до бесконечности» [5]). Детерминизм душевных явлений соответствует детерминизму явлений телесных. Наша душа не всегда способна мыслить о том или другом предмете. Эта способность во всем пропорциональна способности нашего тела испытывать воздействия от предмета: «Душа наша,—писал Спиноза Шуллеру,—тем более способна к созерцанию того или иного об'екта, чем более наше тело способно, чтобы в нем возбудился образ этого об'екта» [6]). Но как бы ни была велика эта способность, она отнюдь не абсолютна и не безгранична. «Я отрицаю,—писал Спиноза,—чтобы воля простиралась далее, чем восприятия, или способность составлять понятия, и я совершенно не вижу, почему бесконечною должна быть названа способность воли преимущественно перед способностью чувствовать» [7]).

Так как сила хотения во всем определяется силой внешней причины, то воля, поставленная перед двумя совершенно рав-

[1]) Там же, стр. 366.
[2]) Там же, стр. 366. Ср. также «Этика», I, пол. XXVI.
[3]) Переписка, стр. 69.
[4]) Этика, I, пол. XXXII и королларий II.
[5]) Там же, II, пол. XLVIII.
[6]) Benedicti de Spinoza Opera, изд. Bruder'a, vol. II, Epistola LXII, p. 3[illegible] В подлиннике читаем «...sed prout corpus aptius est, ut in eo huius vel illius obiecti imago excitetur, ita mens aptior est ad hoc vel illud obiectum contemplandum». Л. Я. Гуревич это место переводит, ослабляя, на мой взгляд, соответствие между телесным возбуждением и душевной на него реакцией, так «насколько данный предмет способен возбудить известный образ в нашем теле, настолько и душа наша может быть более или менее способна к созерцанию данного предмета» (Переписка, стр. 368).
[7]) Этика, II, пол. XLIX, схолия.

ными по силе хотениями, не может ни одному из них отдать предпочтение и потому обречена на вечное равновесие. «Человек,—утверждает Спиноза,—который не ощущает ничего, кроме голода и жажды, и имеет перед собой пищу и питье на одинаковом расстоянии, погибнет от голода и жажды» [1]). Что же касается до обычного возражения, состоящего в том, что такого человека следует считать скорее ослом, чем человеком, то это возражение Спиноза спокойно отклоняет, заявляя, что он не знает, кем нужно считать такого человека, точно так же, как он не знает, «кем должно считать того, кто вешается, и кем должно считать детей, дураков, сумасшедших и т. д.» [2]). Даже в тех случаях, когда опыт, повидимому, говорит нам, что мы свободны, например, когда нам кажется, что мы можем воздерживаться от суждения, дабы не соглашаться с вещами, которые мы воспринимаем, в действительности это воздержание не есть свобода, но лишь сознание того, что мы познаем данную вещь не адэкватно. «Когда мы говорим, что кто-либо удерживается от своего суждения, мы говорим этим только то, что он видит, что познает вещь не адэкватно. Таким образом, воздержание от суждения на самом деле есть восприятие, а не свободная воля» [3]).

Человек не свободно выбирает свои влечения, но определяется к ним законами своей природы. «Всякий,—говорит Спиноза,—по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому или отвращается от того, что считает добром или злом» [4]).

Будучи всецело определенным в своих влечениях и поступках, человек ограничен в своем могуществе. Человеческая мощь весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин. Поэтому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи к нашей пользе [5]). Человек был бы свободен в том случае, если бы он претерпевал только такие изменения, которых он составлял бы адэкватную причину, которые могли бы быть поняты из одной только его природы. Но так как человек не может не быть частью природы, то он «необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуется ему и приспособляется к нему, насколько того требует природа вещей» [6]).

Пассивные, страдательные состояния Спиноза называет аффектами. Поскольку человек подлежит действию аффектов, он находится в рабстве. Человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собою, но находится в руках фортуны, которая во власти сделать так, что он, видя перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему [7]). Вся четвертая часть «Этики» посвящена рассмотрению «человеческого рабства или силы аффектов». Рассмотрение это, по мысли Спинозы, «необходимо потому, что необходимо знать, как способность, так и неспособность

---

[1]) Этика, II, пол. XLIV, схолия.
[2]) Этика, II, пол. XLIX, схолия.
[3]) Там же.
[4]) Там же, IV, пол. XIX.
[5]) Там же, IV, прибавление, гл. XXXII.
[6]) Там же, IV, пол. IV, королларий.
[7]) Там же, IV, предисловие.

нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов и на что нет» [1]).

Результаты этого анализа Спиноза излагает не только в «Этике». И в «Богословско-политическом трактате» и в «Политическом трактате» Спиноза во множестве мест, при всяком удобном случае, возвращается к вопросу о зависимости человека от аффектов. Все относящиеся сюда замечания и выводы овеяны глубоким антропологическим пессимизмом. С беспощадным натурализмом Спиноза разрушает и отвергает все ходячие иллюзии о человеческой свободе. «Не во власти каждого человека,—говорит Спиноза,—всегда пользоваться своим разумом и быть на самой вершине человеческой свободы» [2]). «Люди необходимо подвержены аффектам» [3]); они «более склонны к мести, нежели к состраданию, и, кроме того, каждый стремится, чтобы другие жили по его нраву, одобряли то, что он одобряет, и отвергали то, что отвергает он» [4]). Хотя религия предписывает любить ближнего, как самого себя, «однако знание об этом почти бессильно перед аффектами» [5]). Если бы люди от природы так были созданы, что они ничего не желали бы кроме того, на что им указывает истинный разум, то общество довольствовалось бы обучением людей истинным правилам морали, дабы люди добровольно и от всей души делали то, что очень полезно. «Но человеческая природа устроена совсем иначе. Все, конечно, отыскивают свою пользу, и домогаются вещей и считают их полезными отнюдь не вследствие голоса здравого рассудка, но большею частью по увлечению вследствие только страсти и душевных аффектов» [6]). Далеко до того, чтобы все могли всегда руководиться указаниями только разума: «ибо каждого влечет его желание, и весьма часто скупость, слава, зависть, гнев и проч. так владеют душой, что разуму не оставляется никакого места» [7]). При этом зависимость от аффектов не есть удел только одной—худшей—части человечества. С большой энергией подчеркивает Спиноза, что эта зависимость—общая черта, необходимо присущая человеческой природе. «Все — как иудеи, так и язычники—всегда были одни и то же, и добродетель во всяком веке была очень редка» [8]). «Все, как управляющие, так и управляемые, суть люди, т.-е. склонные при безделии к разуму. А кто только узнал изменчивый характер толпы, почти и не надеется на это: потому что она управляется не разумом, но только страстями; она падка на все и весьма легко развращается или алчностью или роскошью» [9]). Так как все люди в высочайшей степени подвержены аффектам, то «нельзя выдумать ни одного постыдного поступка, который кем-нибудь не был бы совершен» [10]). Что же касается до каждого человека в отдельности, то каждый подвержен аффектам в течение всей своей

[1]) Там же.
[2]) Политический трактат, гл. II, § 8.
[3]) Там же, гл. I, § 5.
[4]) Там же, гл. I, § 5.
[5]) Там же, гл. I, § 5.
[6]) Богословско-политический трактат, стр. 111.
[7]) Там же, стр. 310.
[8]) Там же, стр. 255.
[9]) Богословско-политический трактат, стр. 328.
[10]) Там же, стр. 265.

жизни, и освобождение от них возможно для него или «на смертном одре, когда именно смерть победила самые аффекты, и человек лежит беспомощный, или в храмах, где люди не занимаются делами, но менее всего проявляется оно на форуме или во дворце, где оно более всего нужно» [1]).

Будучи необходимым свойством человеческой природы, аффекты неистребимы. Против них бессильно даже познание. Само по себе, как таковое, познание, даже самое адэкватное, не в силах устранить аффекты или парализовать их силу. «Истинное познание добра и зла,—утверждает Спиноза в одной из важнейших теорем «Этики»,—поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту» [2]).

Одно из любимых изречений Спинозы, почерпнутое им у Овидия, гласит: «вижу и одобряю лучшее, а следую худшему». Неоднократно повторенное, оно выразительно оттеняет мрачную антропологию автора «Этики».

IV.

Мы проследили детерминизм Спинозы до самых последних его выводов: в психологии и в морали. От общего детерминизма в космологии—через материалистическую по сути антропологию—мы пришли к последовательному детерминизму в этике.

Если бы содержание учения Спинозы ограничивалось этими детерминистическими выводами, то в спинозизме следовало бы видеть одну из самых мрачных, самых фаталистических доктрин, которые когда-либо создавались. Но спинозизм н е е с т ь учение фатализма! Все детерминистические положения, продемонстрированные нами выше, образуют только одну сторону в том диалектическом противоречии, которым разрешается система спинозизма. В том пункте, до которого мы довели наше исследование, противоречия системы, повидимому, достигают высшего напряжения. Задуманная, как практическое положительное учение о человеческой свободе, притом учение—максималистское, система под руками автора, повидимому, превратилась в совершенно фаталистическую механику аффектов, устраняющую всякую тень какой бы то ни было свободы. Железный детерминизм натуралистического воззрения разрешился в антропологии таким же железным детерминизмом душевных движений и поступков. Проблема абсолютного, безусловного независимого блага разрешилась релятивистической моралью, которая в естественном факте эгоистического самоутверждения и самосохранения видит единственную этическую норму, управляющую поведением человека.

Задуманная по образцам геометрических демонстраций, принципиально безоценочная этика, обещавшая рассматривать человеческие чувства и страсти так, как если бы дело шло о линиях, поверхностях и телах, сурово осудившая все традиционные моральные и политические трактаты, ибо авторы их «вместо э т и к и... по большей части, писали с а т и р у и никогда не создавали политики, которая могла бы найти приложение» [3]),—сама, повидимому,

[1]) Политический трактат, гл. I, § 5.
[2]) Этика, IV, пол. XIV.
[3]) Политический трактат, гл. I, § 1.

свелась к глубоко пессимистической психологии и этике, демонстрирующей роковую предопределенность всех человеческих действий и полную недоступность, иллюзорность свободы.

Изложенные воззрения настолько подчеркнуты в системе Спинозы, настолько ясно, обстоятельно и резко в ней выражены, что занимают в об'еме системы так много места, что невольно могут склонить к фаталистической интерпретации [1]). Диалектический ритм системы окован тяжелой броней натуралистического метода, который заглушает живые голоса диалектических противоречий, раздающиеся в глубине системы. Требуется какое-то перемещение внимания, перенос его на другие части учения, освобождение от обычных точек зрения, чтобы расковать эту броню и обнаружить под ней диалектический стержень системы. Учение Спинозы — то же, что полотно живописца: оно требует, чтобы была найдена та единственно правильная точка зрения, стоя на которой, возможно увидеть в полотне не размалеванный холст, но картину, уразуметь диалектическое сопряжение ее образов и элементов.

Такую точку в системе Спинозы образует новое выдвинутое им понятие о с в о б о д е. Одного этого учения было бы достаточно, чтобы причислить Спинозу к самым мощным диалектическим умам. Предваряя более чем на полтораста лет диалектические открытия Шеллинга и Гегеля, Спиноза первый из мыслителей нового времени уразумел, что понятия н е о б х о д и м о с т и и с в о б о д ы, которые до него всеми рассматривались, как полярно-противоположные, исключающие друг друга, образуют на самом деле д и а л е к т и ч е с к о е единство, являются не только взаимными отрицаниями, но в то же время суть члены диалектического отношения. Диалектика необходимости и свободы—важнейший ключ к пониманию спинозизма, так как только в ней разрешаются видимые противоречия системы, а также получает завершение ее исходная—практическая—установка.

Достойно внимания, что уже сам Спиноза—в энергичных, ясных и недвусмысленных выражениях—решительно отвергал все фаталистические истолкования его доктрины. Таков, например, смысл его ответа на возражения Ламберта де-Вельтгузена. В письме к Иоганну Оостену Вельтгузен изложил свое мнение о «Богословско-политическом трактате» Спинозы. В числе прочих обвинений Вельтгузен выдвинул и то, что Спиноза ни в одном месте своего трактата не опровергает учения Магомета. Узнав об этом обвинении, Спиноза раз'яснял Иоганну Оостену, что его учение не имеет ничего общего с фаталистической доктриной Магомета. «Из моих мнений,—писал Спиноза Оостену,—с полной очевидностью следует, что Магомет был не более, как шарлатан, так

[1]) Хороший образчик такого толкования см., напр., у Диттеса: «Никакая нравственная норма,—говорит Диттес о Спинозе,—не имеет для него безусловной и постоянной ценности... напротив, истина, стойкость убеждения, данное обещание, заключенные договоры, гражданские законы, чистые добропожелания, нелицеприятное правосудие, уважение человеческой личности—для него такие малозначущие вещи, что каждый индивид, не задумываясь, может принести их в жертву своим капризам, если у него достаточно власти для достижения того, что ему и при том именно ему кажется полезным» (Ф. Диттес, Этика Спинозы, Лейбница и Канта, стр. 1—2).

Я выбрал отзыв Диттеса, как наиболее карикатурный, но по сути такие характеристики спинозизма—обычны у буржуазных толкователей Спинозы.

как он отнимает у людей ту свободу, которую признает за ними просвещенная светом естественным и пророческим христианская религия и которая, как я доказал, безусловно должна быть допущена» [1]). «Неизбежная необходимость всех вещей,—раз'яснял Спиноза Ольденбургу по поводу того же «Богословско-политического трактата», — вовсе не исключает ни божественного, ни человеческого права» [2]). «Вообще, действуем ли мы свободно, или по необходимости, мы во всяком случае руководимся той или другой надеждою или опасением» [3]).

Но необходимостью вовсе не исключается свобода. В письме к Бокселю Спиноза резко возражает против взгляда на свободу и необходимость, как на несовместимые понятия. «Что касается противоположения необходимого и свободного,—говорит Спиноза,—то такое противоположение кажется мне... абсурдным и противным разуму» [4]). Свободе противостоит, как несовместимое с нею понятие, не необходимость, а принуждение. Нельзя назвать свободным только ту вещь, которая принуждена к своему существованию какой-нибудь другой вещью. Но вещь, существующая необходимо, может в то же время быть свободной, если она существует по необходимости одной лишь собственной природы. «Я называю свободою,—писал Спиноза Шуллеру,— такую вещь, которая существует и действует по необходимости, вытекающей лишь из ее собственной природы; принужденным же я называю то, что как в своем существовании, так и в действиях обусловливается известным, определенным образом какою-нибудь другою вещью» [5]). Не произвол должно означать понятие свободы, но лишь свободную необходимость. «Итак, вы видите,— заключал Спиноза свое об'яснение,—что я полагаю свободу не в произволе, а в свободной необходимости» [6]).

Понятая, как свободная необходимость, свобода существует не только в нашем мышлении, как одно из его диалектических понятий. Свобода действительно возможна, практически осуществима, реально достижима. Спиноза дважды продемонстрировал реальность понятия свободы: в своем учении о субстанции и в учении о человеке. Бесконечная субстанция, бог, природа (все эти понятия означали у Спинозы одно и то же)— существует необходимо и свободно в одно и то же время. «Бог,— говорит Спиноза,—существует хотя необходимо, но свободно, потому что его существование обусловливается лишь его собственною природою» [7]).

Диалектика необходимости и свободы простирается не только на существование бога (=природы), но также на его самопознание и творчество. «Никто не может отрицать,—писал Спиноза Бокселю,—что бог свободно познает самого себя и все остальное, и тем не менее все единогласно сходятся в том, что

[1]) Переписка, стр. 319; курсив мой. *В. А.*

[2]) Переписка, стр. 152. Та же аргументация в письме к Оостену (ibid., стр. 316).

[3]) Там же, стр. 316.

[4]) Там же, стр. 355; курсив Спинозы.

[5]) Там же, стр. 365; ср. еще Этика, I, определение VII.

[6]) Там же, стр. 365.

[7]) Там же, стр. 365.

самопознание его необходимо» [1]). И подобно тому как «стремление человека жить, любить и т. п. отнюдь не вынуждено у него силою, и, однако, оно необходимо», так и даже «тем более нужно сказать это о существовании, познании и творчестве бога» [2]).

Но если в учении о субстанции диалектика необходимости и свободы еще несколько компрометируется теологической терминологией, то зато в этике реальный смысл этой диалектики выступает со всей ясностью и определенностью, какие только возможны. Здесь, в учении о человеке и его блаженстве, совершается тот изумительный диалектический переход, который делает систему Спинозы одним из самых обаятельных, но вместе с тем одним из самых трудных произведений человеческой мысли.

Всего яснее раскрывается смысл спинозовского понятия свободной необходимости в «Этике», особенно в ее пятой части, которая трактует «о могуществе разума или о человеческой свободе». Человек не свободен, когда его душой владеют страсти или аффекты. Так как сущность действия определяется сущностью его причины, то могущество действия аффектов на человека определяется могуществом их причин. Причины аффектов—наши телесные состояния. Но «нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления» [3]). На этой способности познания и основана возможность свободы. Всякий «аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как только мы образуем ясную и отчетливую идею его» [4]). Чем больше познает душа вещи в их необходимости, тем большую власть имеет она над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них, тем свободнее она.

Диалектический смысл этого учения совершенно ясен. Диалектична уже самая постановка вопроса. Учение это окончательно порывает с традиционным воззрением, для которого свобода—изолированное, определенное, метафизическое свойство человека, подлежащее в нем открытию так, как в свое время Америка подлежала открытию своих Колумбов и Магелланов. Учение Спинозы видит в свободе лишь особую форму проблемы познания и, таким образом, свобода из мертвенного, неподвижного метафизического предиката превращается в реальную проблему практики, стоящую в живой и нераздельной связи со всем теоретическим и практическим опытом человека.

Свобода есть знание необходимости; незнание ее есть рабство. «Состояние бездействия,—говорит Спиноза,—может обусловливаться только неведением или сомнением, тогда как воля постоянная и решительная во всех своих проявлениях есть добродетель и необходимое свойство разума» [5]). Единственный путь к свободе ведет через познание: «так как могущество души... определяется одною только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов» [6]).

---

[1]) Там же, стр. 355.
[2]) Там же, стр. 355.
[3]) Этика, V, пол. IV.
[4]) Этика, V, пол. III.
[5]) Переписка, стр. 355.
[6]) Этика, V, предисловие.

Такое познание вполне осуществимо. Наше тело всецело находится во власти случайностей, т.-е. «совокупности причин, направляемых законами, хотя и точными и определенными, но неизвестными нам, чуждыми нашей природе и власти» [1]). Напротив, разум наш «не предоставлен, подобно телу, на произвол случайностей» [2]). Правда, в нашем уме всегда находятся множество представлений и понятий фиктивных, ложных, сомнительных, зависящих только от памяти. Понятия эти, главным образом, зависят от случайностей. Но на-ряду с ними в нашем уме имеются и понятия ясные, отчетливые. Понятия эти «могут возникнуть не иначе, как из других ясных и отчетливых представлений, находящихся в нас самих и не нуждающихся ни в какой причине, лежащей вне нас» [3]). «Идеи, которые мы создаем ясными и отчетливыми, являются в такой мере вытекающими из единой необходимости нашей сущности, что они будут казаться зависимыми исключительно только от нашей мощи» [4]).

Отсюда следует,—заключает Спиноза,—что «все образуемые нами ясные и отчетливые представления зависят исключительно от нашей собственной природы и ее точных и определенных законов, т.-е. вполне находятся в нашей собственной власти, а не во власти случайности» [5]). Поскольку наш ум может быть источником ясных и отчетливых понятий, поскольку мы свободны, ибо свобода, по учению Спинозы, та вещь, которая определяется к существованию и действованию не силою внешних причин, но исключительно необходимостью собственной природы. Итак, свобода есть ясное и отчетливое познание.

Однако одной ясностью и отчетливостью познания понятие свободы не исчерпывается. Свобода есть не простое представление вещей, но познание вещей в их необходимости. Свобода есть познанная необходимость. До тех пор, пока мы познаем вещи просто, пока наше познание не сопровождается уразумением их необходимости, мы еще не свободны. «Аффект к вещи, которую мы воображаем просто, а не как необходимую... при прочих равных условиях бывает самым сильным из всех аффектов» [6]). Напротив, «поскольку душа познает вещи, как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них» [7]). Так, неудовольствие вследствие потери какого-либо блага утихает, как скоро человек, потерявший его, видит, что это благо никоим образом не могло быть сохранено. Так никто не жалеет о ребенке, что он не умеет ходить, умозаключать и, наконец, столько лет живет, как бы не зная о самом себе. «Но, если бы,—говорит Спиноза,—большая часть людей рождалась взрослыми и только некоторые—детьми, тогда каждый сожалел бы о детях, так как тогда смотрели бы на детство не как на вещь естественную и необходимую, а как на недостаток или погрешность природы» [8]).

---

1) Переписка, стр. 278.
2) Там же, стр. 277.
3) Там же, стр. 278.
4) Трактат об очищении интеллекта, стр. 184.
5) Переписка, стр. 278.
6) Этика, V, пол. V.
7) Этика, V, пол. VI.
8) Этика, V, пол. VI, схолия.

Нет более действительного средства против аффектов, чем то, которое состоит в адэкватном познании их. Познанный ясно и отчетливо, аффект отделяется от мысли о внешней причине и соединяется с истинными мыслями. Желания и влечения, возникающие из такого аффекта, никогда не могут быть чрезмерными [1]). Ясное и отчетливое познание аффектов раскрывает нам необходимость порядка, в каком вещи действуют и определяются бесконечной цепью причин. Осуществленная, как познание, свобода не может быть уничтожена действием даже самых могучих внешних причин. Человека свободного ни в какой мере не может смущать необходимая связь причин и следствий, которая часто своим внешним могуществом расстраивает наши намерения и цели, выдвигая неодолимые препятствия. Если мы будем сознавать, что наше могущество не простирается так далеко, чтобы мы могли устранить могущественные внешние препятствия, и что мы составляем часть всей природы, необходимому порядку которой мы следуем, то мы будем равнодушно переносить эти обстоятельства, и лучшая часть нас самих—понимание—вполне успокоится на этом и будет стремиться пребывать в этом спокойствии [2]).

Не метафизической отвлеченностью проникнуто это учение, но живым духом практики и деятельности. В свете этого учения рассеивается, как дым, традиционная легенда, видящая в Спинозе законченный тип визионера, отрешенного от жизни мистика, созерцательного философа. Учение о свободе об'единяет Спинозу с величайшими практическими умами его века. Бекон провозгласил, что знание есть с и л а. Спиноза, кроме того, показал, что знание есть с в о б о д а, и что единственный путь к свободе лежит через знание.

Учение Спинозы о свободе возвращает человеку всю ту активность, деятельность и энергию, которые, казалось, навсегда и безусловно были отняты от него детерминизмом основной точки зрения. Если свобода есть не что иное, как познанная необходимость, то отсюда следует, что свобода не для всех—одна и та же, но что существуют различные градации или степени свободы. Чем дальше простирается познание, тем действительнее свобода. «Чем больше вещей познает душа... тем менее она страдает от аффектов и тем менее боится смерти» [3]).

Из абсолютного и неизменного свойства свобода превращается в реальную задачу, разрешаемую в диалектической практике познания. Через познание свобода втягивается в бесконечное развитие человеческой практики. Если степень свободы определяется мерой познанного, то верховную задачу человеческой жизни должно составить не созерцание квиетиста, но живая и бесконечная практика научного исследования. Быть свободным для Спинозы означает быть активным, развивать заложенные в личности начала разума, многообразно действовать в мире внешней действительности. Ибо, «чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многими способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению» [4]). Поэтому же последняя

[1]) Этика, V, пол. IV, схолия.
[2]) Этика, IV, гл. XXXII.
[3]) Там же, V, пол. XXXVIII.
[4]) Этика, IV, прибавление, гл. XXVII.

цель человека, руководствующегося разумом, т.-е. «высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет его к адэкватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию» [1]). Это стремление к пониманию есть первое и единственное основание добродетели [2]). Душа ничего не считает для себя полезным, кроме того, что ведет к пониманию [3]). Ни о чем другом мы не знаем наверное, что оно добро или зло, как только о том, что действительно ведет нас к пониманию, или что может препятствовать пониманию [4]). В жизни прежде всего полезно совершенствовать ум или разум, и в этом одном состоит величайшее счастье или блаженство человека [5]).

Сказанным еще не исчерпывается та свобода, которую несет человеку адэкватное познание. Познавая, мы становимся свободными не только потому, что наш ум оказывается источником своих ясных и отчетливых идей. Познание приносит нам, кроме того, и победу над нашими аффектами. В этом пункте Спиноза преодолевает то мрачное воззрение, которое он развил в четвертой части «Этики». Одна из важнейших теорем этой части утверждала, что никакое познание, поскольку оно есть т о л ь к о познание, не в силах ускорить наши аффекты. Чтобы познание могло принести действительную победу над аффектами, необходимо, чтобы само познание переживалось нами, как аффект: Истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту; оно способно к этому лишь постольку, поскольку оно рассматривается, как аффект» [6]). «Аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным ему и более сильным аффектом» [7]).

Эти теоремы, повидимому, замыкали человека в безвыходный круг детерминизма. Однако и здесь Спиноза открывает возможность выхода. Трудная проблема разрешается диалектически. Пусть познание, как таковое, т.-е. как усмотрение истины предмета, бессильно перед аффектами. Однако познание само может стать аффектом! Это превращение познания из простого усмотрения истины в аффект не только вполне возможно, но необходимо, так как оно следует из самой природы познания. Все, что способствует нашей свободе, увеличивает нашу активность и могущество нашей природы, представляется нам как несомненное благо и потому доставляет нам радость [8]). Но радость в сопровождении идеи внешней причины есть не что иное, как любовь [9]). Таким образом, деятельность познания—через радость познания—превращается в аффект любви. Вызвав аффект познавательной любви, познание, в качестве аффекта, может вступать в борьбу с другими аффектами и их побеждать. Но этого мало Радость познания есть не только аффект в ряду других аффектов. Радость познания может стать самым сильным, самым

[1]) Там же, гл. IV.
[2]) Там же, пол. XXVI, доказательство.
[3]) Там же.
[4]) Там же, пол. XXVII.
[5]) Там же, прибавление, гл. IV.
[6]) Этика, IV, пол. XIV.
[7]) Этика, IV, пол. VII.
[8]) Там же, пол. XLI, доказательство.
[9]) Там же, III, опред. аффект. 6.

могучим из аффектов. Она может подавить все другие аффекты и, таким образом, привести человека к величайшей свободе. О возможности этой свободы Спиноза трактует в знаменитом учении об «интеллектуальной любви к богу», которым завершается «Этика». «Душа,—утверждает Спиноза,—может достигнуть того, что все состояния тела или образы вещей будут относиться к идее бога» [1]). «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога» [2]). А так как, по учению Спинозы, все идеи, поскольку они относятся к богу, истинны и так как всякая идея всякого тела или отдельной вещи, действительно существующей, необходимо содержит в себе вечную и бесконечную сущность бога, то отсюда следует, что полным и совершенным познанием будет именно познание вечной и бесконечной сущности бога, и что человек действительно может обладать таким познанием [3]). Поэтому познание бога есть высшее благо и высшая добродетель души [4]).

Так как познание бога есть высшая добродетель, увеличивающая свободу человека, то познание бога становится аффектом радости, притом в сопровождении идеи бога, как внешней причины [5]). Но мы уже видели выше, что радость, сопровождаемая идеей внешней причины, есть не что иное, как любовь. Поэтому человек любит бога, и тем сильнее, чем больше познает он себя и свои аффекты [6]). Эта «интеллектуальная любовь к богу»—неуничтожима: «В природе нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви, иными словами, что могло бы ее уничтожить» [7]).

Как бы ни смущала нас мистическая оболочка терминов и выражений, в которые Спиноза облек это свое учение, реалистический смысл его вполне очевиден. Действительная свобода, реальная победа над аффектами возможна не на почве отвлеченного умозрения, но лишь в диалектической борьбе самих же аффектов. Могуществу аффектов необходимо противопоставить такое же реальное могущество. Освобождение человека от власти аффектов возможно не путем уничтожения самих аффектов, но лишь путем вытеснения одних аффектов за счет других, сильнейших. В этом учении еще раз проступает связь между Спинозой и Беконом.

Бекон установил, что победить природу можно лишь повинуясь ей. Заставить природу служить человеку невозможно путем уничтожения или отмены ее законов. Могущество законов природы бесконечно превосходит могущество человека. Разумная победа человека над природой возможна только путем познания действительных законов природы. Познавая закономерные связи того, что есть, человек может заставить силы природы служить своим практическим задачам. Знание есть сила, а сила—знание.

Спиноза то же воззрение развивает на почве этики. Свобода невозможна путем уничтожения существующих законов челове-

1) Там же, V, пол. XIV.
2) Там же, V, пол. XXIV.
3) Там же, II, пол. XXXII, XLV, XLIV.
4) Там же, IV, пол. XXVIII.
5) Там же, IV, пол. VIII, XLI.
6) Там же, V, пол. XV.
7) Там же, V, пол. XXXVII.

ческой природы. По этим законам человек необходимо подвержен аффектам. Но свобода возможна и осуществима, как основанное на познании разумное использование самих аффектов. Существует аффект, который, не отменяя ни в одном пункте всеобщей необходимости, ведет нас все же к свободе. Этот аффект—познавательная радость или, по терминологии Спинозы, «интеллектуальная любовь к богу». Познание, ставшее аффектом, страстью, влечением, и есть свобода. И это познание не ведет нас прочь от жизни, в отрешенность созерцания. Оно ведет нас в самое жизнь, заставляет нас стремиться к познанию как можно большего числа единичных вещей, к всестороннему испытанию жизни, к величайшей подвижности телесной и душевной, интеллектуальной. Более того. Это познание и есть сама жизнь: действуем мы лишь постольку, поскольку познаем [1]). «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же) по руководству разума на основании стремления к собственной пользе» [2]).

Наш анализ закончен. Вместе со Спинозой мы прошли длинный и трудный путь диалектического разрешения проблемы. Диалектическая мысль сняла безысходное противоречие необходимости и свободы. Неустранимая этическая трагедия, конфликт между фатальной силой страстей и стремлением к свободе получил положительное разрешение.

Конечно, учение Спинозы о свободе еще далеко от диалектического совершенства. В этом учении было гениальное ядро истинно-диалектического воззрения, но развить его вполне Спиноза не мог. Для Спинозы тот человек, которого он мечтал освободить от аффектов, был еще человек абстрактный, взятый вне исторического процесса развития общества. Поэтому у Спинозы проблема свободы ограничивается только познанием природы и познанием механики наших аффектов. Общество в целом, в его истории еще не входит в кругозор Спинозы.

Нельзя сказать, чтобы проблема общества не занимала Спинозы. Ей посвящены два больших трактата Спинозы. Однако проблема общества не ставится у Спинозы диалектически. В то время как проблема свободы—в своем индивидуальном аспекте—ставится и разрешается строго диалектически, как диалектическая задача, осуществляемая в бесконечно расширяющейся практике познания, социальный аспект этой проблемы не выходит из круга идеологических воззрений. Учение Спинозы о государстве лишено диалектической перспективы развития. В то время как индивидуальная этика Спинозы предполагает бесконечный путь восхождения от детерминизма страстей к свободной необходимости познания, его социология, его теория государства, напротив, построены на убеждении, что все возможные типы и формы государственной жизни давно уже испытаны, исчерпаны в прошлом опыте, и что дальнейшее развитие не может дать ничего такого, что было бы еще неизвестно. «Для меня несомненно,—говорит

---

[1]) Этика, IV, пол. XXIV, доказательство. Ср. еще «Этика», III, пол. III: «Активные состояния души возникают только из адэкватных идей».

[2]) Этика, IV, пол. XXIV.

Спиноза в «Политическом трактате»,—что опыт показал все виды государств, которые можно только представить для согласной жизни людей, и вместе с тем средства, пользуясь которыми, можно управлять народом и сдерживать его в известных границах; так что я не думаю, чтобы мы могли силою мышления добиться в этой области чего-нибудь такого, что, не идя в разрез с опытом или практикой, не было, однако, до сих пор испытано и испробовано»[1]). Поэтому социология Спинозы представляет ряд идеологических проектов или утопий, в которых Спиноза пытается начертать план такого устройства человеческого общежития, при котором люди, хотят они того или нет, необходимо были бы свободными и своеправными (sui iuris). «Необходимо,—говорит Спиноза,—установить верховную власть таким образом, чтобы все, как правители, так и управляемые, действовали бы в соответствии с общим благом, хотят ли они этого или нет, т.-е. чтобы все понуждались (добровольно ли или под давлением силы или необходимости) жить по предписанию разума»[2]).

Учение это по существу идеологично. В государстве Спиноза видит искусственный институт, цель которого — обеспечить людям наилучшие условия для достижения индивидуальной свободы. По верному замечанию Иодля, государственный строй, внешний правовой порядок, беспрепятственное и мирное общежитие, все это «для Спинозы имеет значение только средства к цели»[3]). Поэтому в «Этике», в важнейших ее отделах, трактующих о путях к свободе, Спиноза лишь слегка, мимоходом, касается социальной проблемы. Основной установкой спинозовской системы остается проблема индивидуальной этики. Для Спинозы личность, добывающая себе свободу, остается абстрактным, отдельным индивидом.

В индивидуализме спинозовской этики мы видим исторически обусловленный предел его системы. В эпоху Спинозы передовые деятели класса буржуазии еще не могли освободиться от идеологического воззрения. Ученый, инженер, купец, художник сознавали свой опыт только как опыт индивидуальный. В стране, в которой развившиеся производительные силы буржуазии предоставили личности новые богатые возможности личной инициативы, изобретательности, исканий и экспериментов,—индивидуализм естественно должен был стать атмосферой научного развития, особенно в социологии.

Со всем тем историческое значение спинозизма велико необычайно. Диалектика необходимости и свободы, учение о свободе как о познанной необходимости, стало краеугольным камнем всех последующих этических исследований. От Спинозы—через Канта, Шиллера, Фихте—проблема свободы беспрерывно воспроизводится на все расширяющейся основе. Ни один из последующих авторов, трактовавших эту проблему, не мог игнорировать выдвинутое Спинозой диалектическое противоречие детерминизма и свободы. Якоби недаром видел призрак спинозизма в каждой рационалистической системе философии!

---

[1]) Политический трактат, гл. I, § 3.

[2]) Там же. Хорошую характеристику социологии Спинозы см. у Е. Спекторского: «Очерки по философии общественных наук», вып. I, 1907, стр. 157.

[3]) Ф. Иодль, История этики в новой философии, т. I, М. 1896, стр. 238.

Свое продолжение мысль Спинозы нашла в диалектике Шеллинга и Гегеля. Оба они, особенно Гегель, уже целиком переносят идею свободы на диалектическую арену истории. Диалектика необходимости и свободы разрешается у них не в пределах узкой психологии индивидуальной души и индивидуального поведения, но на арене всемирной истории. У Гегеля добытчик свободы—уже не отдельный человек, поставленный вне истории, но человек, как член гражданского общества, включенный в исполинский процесс всемирной истории: «всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который должен быть постигнут в его необходимости» [1]). В этой формуле индивидуалистическая установка Спинозы преодолена полностью. Но как ни далеко заходит это преодоление, оно оказалось возможным только на основе мысли, что свобода есть познанная необходимость. И не случайно, что Шеллинг, этот вдохновитель Гегеля и первый из новейших мыслителей, нашедший—в границах идеализма—диалектическое решение проблемы свободы, был спинозистом.

---

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Reclamsausgabe, S. 53.

Спинозовская субстанция и конечные вещи.

В. К. Брушлинский.

Спиноза—блестящий представитель диалектики.
Ф. Энгельс.

Общим тезисом настоящей статьи служит следующее положение: у Спинозы, при всем его грандиозном монизме и при его учении об имманентности бога или субстанции следует констатировать все же некоторый видимый разрыв или, точнее, некоторую неувязку между субстанцией и модусами, между бесконечным и конечным, между сущностью, неразрывно связанной с существованием,—и сущностью, не заключающей в себе необходимого существования, между интуицией, постигающей вечное и неизменное бытие, и имагинацией, имеющей своим об'ектом единичные переходящие вещи. Но, вместе с тем, у того же Спинозы намечается диалектическое преодоление этого разрыва или этой неувязки, имеющее громадное принципиальное значение и представляющее для нас исключительный интерес.

Постараемся показать все это, ограничиваясь общими принципиальными основоположениями спинозовской философии и не вдаваясь в отдельные частности.

Уже самые первые определения субстанции и модусов говорят о неравноправности этих категорий и о некотором разрыве между ними. Субстанция существует сама в себе и постигается сама через себя; понятие субстанции не нуждается в представлении других вещей, из которого оно должно было бы образоваться (ч. I, опр. 3). Напротив того, модусы, которые суть состояния субстанции, существуют в другом, т.-е. в субстанции, и постигаются только через это другое (опр. 5).

Отсюда Спиноза делает непосредственный вывод о том, что субстанция по своей природе первее своих состояний, т.-е. модусов (теор. 1).

Мы видим, таким образом, принципиальный приоритет субстанции, которая существует не исключительно в своих модификациях, а сама в себе (in se), как бы независимо от своих модификаций.

Для нас же, т.-е. для диалектических материалистов, материя существует только в ее конкретных проявлениях или модификациях и познается только через эти последние, а не сама в себе и через себя.

Отрыв субстанции от модусов особенно ярко выражен в доказательств 5-й теоремы 1-й части «Этики». Предположив, что две субстанции, имеющие одинаковый аттрибут, различаются между собой только модусами, Спиноза доказывает невозможность этого предположения такими словами: так как субстанция первее своих модусов, то, чтобы правильно рассматривать ее, необходимо оставить в стороне (deponere) ее модусы и рассматривать ее исключительно в самой себе (in se), а тогда одна субстанция не будет отличаться от другой, имеющей тот же самый аттрибут, что и первая, т.-е. мы будем иметь только одну субстанцию.

И далее, уже после того, как Спиноза доказал, что существует только одна субстанция, которая есть бог, он не раз подчеркивает, что модусы могут существовать только в боге и могут постигаться только через бога (напр., в док. теорем 15 и 23 части 1). А с другой стороны, он нигде и никогда прямо не говорит о том, что бог существует только в модусах и без последних не может быть постигнут: напротив того, бог у Спинозы существует in se и постигается per se.

Другая основная черта, определяющая собой некоторый разрыв между спинозовским абсолютом и конечными вещами, заключается в спинозовском понятии о вечности (aeternitas), как об основном предикате субстанции. Дело в том, что вечность понимается у Спинозы, как вневременность, и решительно противопоставляется длительности во времени (duratio). К вечности, говорит Спиноза, абсолютно неприменимы такие определения, как «когда», «раньше», «после», ибо в вечности нет ни «раньше», ни «после» (2-я схолия к т. 33, ч. 1).

Возникает вопрос, каким образом из вневременной субстанции происходит находящийся во времени мир конечных вещей. В ответе на этот вопрос, Спиноза от онтологического рассмотрения внезапно переходит к гносеологическому и об'являет, что время есть лишь наш суб'ективный способ воображать вещи. Такой оборот, разумеется, не решает проблемы, ибо тотчас же встает вопрос о том, как и почему из вневременной субстанции произошел конечный человеческий интеллект, принужденный рассматривать вещи sub specie durationis и измерять эту duratio посредством времени.

Оставим в стороне этот вопрос, как неразрешимый на основе спинозовских предпосылок, и пойдем дальше. Можно спросить, зачем понадобилось Спинозе постулировать вневременность своей субстанции и чем вызвана у него эта концепция? Нам кажется, что на этот вопрос ответить нетрудно. Спиноза, как и Декарт, образцом науки считал математику с ее так называемыми «вечными истинами». При этом особенное предпочтение Спиноза оказывал геометрии, которая совершенно не занимается понятием времени и принципиально исключает его из своих рассуждений. Целью Спинозы было понять весь мир с точки зрения непреложной геометрической необходимости. Господствующей идеей в мышлении Спинозы была идея строжайшего детерминизма, строжайшей закономерности.

Отсюда произошло то, что реальная, во времени действующая причина приравнивается у Спинозы логическому следованию или вневременному «вытеканию» (causa sive ratio, напр., во 2-м доказ. теор. II, ч. 1) Спиноза говорит: «Из верховного могущества бога или из его бесконечной природы необходимо вытекло бесконечно-многое бесконечно-многими способами, т.-е. всё; другими словами, всё всегда следует из бога по одной и той же необходимости: точно таким же образом, как из природы треугольника **от века и до века** следует, что его три угла равны двум прямым» (схолия к т. 17, часть 1).

Теперь перейдем к тем пунктам или тем моментам в основных воззрениях Спинозы, которые намечают некоторое диалектическое преодоление отмеченного выше разрыва или неувязки между бесконечной субстанцией и ее конечными модусами.

Тут прежде всего необходимо подчеркнуть ту мысль, которую Спиноза формулирует в 16 теореме 1 ч. и которую он затем сам постоянно подчеркивает (многократно ссылаясь на эту теорему),—именно то положение, что «из необходимости божественной природы необходимо следует бесконечно-многое бесконечно-многими способами, т.-е. всё то, что только может быть помыслено бесконечным интеллектом». Это положение означает, что из субстанции всегда и необходимо следуют все ее модусы, как бесконечные, так и конечные (ибо и конечные модусы могут быть об'ектами бесконечного, т.-е. охватывающего своим мышлением бесконечно-многое интеллекта),—и следуют все эти модусы из субстанции с такой абсолютной необходимостью, что не могут не следовать. Это значит, что субстанция невозможна без модусов. Хотя она, по определению Спинозы, которое мы подчеркивали в начале, существует только в себе, но вместе с тем проявляется она только в своих модусах, которые вытекают из нее необходимо и, как такие необходимые следствия субстанции, от нее, по существу дела, неотделимы. Теорема 33 ч. 1 доказывает, что модусы субстанции не могут следовать из нее иначе, чем как они фактически следуют. Если бы модусы и их порядок были не те, каковы они суть в действительности, то и природа субстанции должна была бы быть иною, чем какова она есть. Так говорит сам Спиноза в доказательстве этой теоремы. А в теореме 24-й части 5-й Спиноза делает дальнейший непосредственный вывод из своего учения об отдельных вещах, как о модификациях единой субстанции,—вывод, который опять-таки говорит о необходимом единстве и о неразрывной связи между субстанцией и ее модусами. Вывод этот гласит: «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога».

Далее, по вопросу об отношении между бесконечным и конечным, мы также находим у Спинозы намеки на диалектическое разрешение проблемы. И тут я вполне согласен с теми товарищами, которые считают, что схолия к теореме 15 ч. 1 содержит глубокие диалектические мысли по вопросу об отношении между бесконечным и конечным. Правда, мысли эти не доводятся у Спинозы до конца, и затемняются такими недиалектическими

элементами, как абсолютное различение между интеллектом и имагинацией. Но если отрешиться от абсолютного характера этого различения и принять во внимание значение и смысл приводимой Спинозой параллели с проблемой линии и точки, то мы получим такую интереснейшую концепцию: подобно тому, как конечная протяженная линия не есть простая механическая совокупность непротяженных точек, а есть особое качество или особого рода отношение между точками, расположенными непрерывно, т.-е. так, что между двумя любыми точками находится бесконечное множество промежуточных точек,—подобно этому и бесконечная протяженная субстанция не есть механическая совокупность конечных тел, а есть некоторое сплошное и беспредельное единство, заключающее в себе все конечные вещи, которые суть не абсолютно обособленные друг от друга дискретные предметы, а представляют собой лишь—относительно-различные между собой части одного единого континуума, одного общего и сплошного целого. В схолии к 7-й лемме 2-й части Спиноза прямо называет вселенную «единым индивидуумом, части которого, т.-е. все тела, изменяются бесконечно-многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом». По Спинозе неизменной всегда остается «форма» мирового индивидуума, форму же эту конституирует взаимная связь или единение (unio) входящих в состав индивидуума тел. Неизменяемость мирового индивидуума, как целого, отвечает воззрениям Спинозы на вневременность субстанции. Диалектический материализм, само собой разумеется, отбрасывает и вневременность субстанции, и неизменность мирового целого. Но основная мысль Спинозы о сплошности мирового бытия и о всеобщей связи и единении всех вещей вполне соответствует также и нашим современным воззрениям, т.-е. воззрениям диалектического материализма.

По вопросу об отношении между линейным отрезком и заключающимися в нем точками, быть может, нелишним будет привести раз'яснения, даваемые другим великим рационалистом и младшим современником Спинозы,—Лейбницем, которого с полным правом можно назвать философом континуума. В 82-м письме к математику Иоганну Бернулли (в 1698 году), Лейбниц пишет: «Подобно тому, как не существует наименьшей части единицы, т.-е. наименьшей дроби, или наименьшего элемента числа, minimum'а среди чисел,—точно так же не существует и наименьшей линии или линейного элемента. Что же касается точек, то они суть не элементы линии (ибо таковых, как сказано, вообще не существует), не атомы линии, но граница или предел линии, отрицание дальнейшего продолжения линии» (Leibnizens Mathematische Schriften, hrsg. v. Gerhardt, Band III, S. 536). Мы могли бы сказать, что точка есть, так сказать, нижний предел линии: тогда верхним пределом конечной прямой линии будет бесконечная прямая.

Развивая дальше взгляды Спинозы и Лейбница на этот вопрос, мы могли бы сказать, что тут мы имеем дело с таким замечательным диалектическим положением: Отрезок линии имеет определенное протяжение, определенную длину. Между тем точки, которые лежат на этом отрезке,—а ведь на нем ничего кроме точек нет плюс отношение непрерывности между ними,—

не имеют никакого протяжения, никакой величины, ни длины, ни толщины. Таким образом, отрезок и его точки обладают принципиально-различной природой; они принципиально различны и даже противоположны по своему качеству: отрезок есть нечто протяженное и имеет определенную длину, точки же непротяженны и не имеют никакой длины. Вместе с тем, однако, отрезок предполагает точки, как свои границы или пределы и как то, что он заключает в себе или обнимает собой, и притом в бесконечно-большом количестве. И обратно,—точка содержит в себе необходимое условие для отрезка: ибо путь движущейся точки и есть линия или отрезок. Таким образом, точка и линия суть коррелятивные полярности, которые друг друга предполагают и друг друга обусловливают.

Такое же отношение коррелятивных полярностей имеет место, по мысли Спинозы, между бесконечной субстанцией и ее конечными модусами. Непротяженная точка (а точку мы должны мыслить именно, как непротяженную) есть, так сказать, пространственный нуль, ибо точка есть нижний предел линии, как нуль есть нижний предел числа. Поэтому сколько бы точек мы ни складывали вместе, мы никогда не получим никакого отрезка, хотя бы минимальной длины: отрезок есть нечто бо́льшее и нечто качественно иное, чем простая механическая совокупность точек. Так вот, подобно тому, как линейный отрезок не есть сумма составляющих его точек,—так и субстанция Спинозы не есть простая механическая совокупность конечных вещей. Бесконечная субстанция и ее конечные модусы принципиально различны по своей природе или по своему качеству: субстанция одина, бесконечна, неделима, неуничтожима, обнимает собой всё и детерминируется только изнутри, тогда как конечные вещи множественны, ограничены, делимы, уничтожаемы и детерминируются в конечном счете всей совокупностью вещей, а не исключительно своей собственной внутренней природой или сущностью. Но это принципиальное различие и противоположность субстанции и ее модусов не мешает им находиться в такой тесной и неразрывной связи между собой, что они друг друга предполагают и друг друга обусловливают. Одним словом, они суть такие же коррелятивные полярности, как линия и точка.

В непосредственной связи с вопросом об отношении между бесконечным и конечным стоит вопрос об отношении между сущностью и существованием. Только в субстанции мы имеем, по Спинозе, единство сущности и существования. В модусах же на лицо некоторый разрыв между их сущностью и их существованием. Это, конечно, так. Но необходимо принять во внимание, что разрыв этот имеет место только в том случае, если мы рассматриваем какой-нибудь модус изолированно. Если же взять порядок всей природы (ordo universae naturae, 2-е доказ., т. II ч. 1), или ряд всех причин (ordo causarum, I схолия к т. 33 ч. 1), или сцепление всех вещей (rerum concatenatio, прибавление к 1 ч.), тогда мы получим полное определение каждой отдельной вещи не только по ее сущности, но и по ее существованию: ибо существование каждой отдельной вещи и продолжительность этого

существования столь же необходимо вытекают из общего миропорядка, как свойства треугольника из сущности этого последнего. Вся разница состоит только в том, что сущность треугольника постигнуть нетрудно, и это вполне в наших силах. Охватить же в познании весь строй вещей, весь бесконечный ряд причин и следствий мы, как конечные существа, не в состоянии. Отсюда-то и происходит то, что некоторые вещи кажутся нам только случайными, хотя на самом деле они строжайшим образом необходимы. Отсюда же мы, в своих мыслях, отрываем существование вещей от их сущности и можем представить себе отдельные конечные вещи несуществующими; и только одна субстанция как имманентная причина и целокупность всей реальности, не может нами мыслиться иначе, как существующей.

Таким образом, и в этом пункте метафизическая неувязка в данном случае, разрыв между сущностью и существованием,— уступает свое место—по крайней мере, в виде намека и в качестве идеала для познания—диалектическому единству сущности и существования, как двух различных, но связанных между собой аспектов одного и того же. «Люди,—говорит Спиноза в «Cogitata Metaphysica»,—по неведению своему измышляют различия в вещах (речь идет о различении между возможным и необходимым, между тем, что вытекает, и тем, что не вытекает непосредственно из сущности той или иной вещи). На самом же деле,—продолжает Спиноза,—если бы люди могли ясно познать весь порядок природы (totum ordinem naturae), то они нашли бы всё столь же необходимым, как и все то о чем трактует математика; но т. к. это превосходит человеческое разумение, то мы считаем некоторые вещи только возможными, а не необходимыми» (p. II, cap. IX, § 2, ср. Этику схолия I к т. 33 ч. 1).

Об'единяя сущность и существование в высшем единстве обоих, Спиноза подчеркивает, во избежание недоразумений, что математические предметы, напр., треугольники, линии и т. д. которые он так часто приводит для иллюстрации своего понимания необходимого следования,—не воплощают в себе единства сущности и существования, ибо рассматриваются только со стороны своей сущности. Поэтому-то математическое познание для Спинозы не представляет еще собой высшего рода познания, является только рассудочным, абстрактным знанием. Истины математики суть вечные истины, но они по существу своему абстрактны и неполны. Высшее же познание—познание интуитивное—имеет дело с конкретным единством сущности и существования, с абсолютной полнотой всей реальности, с субстанцией или богом, как существом абсолютным и необходимо существующим.

Интересно отметить, что в том же самом направлении разрешает проблему сущности и существования и Лейбниц. Различив и противопоставив друг другу «истины разума» (явствующие из самой сущности той вещи, о которой такие истины высказываются) и «истины факта» (которые даны нам в опыте, просто как существующие факты), Лейбниц замечает: «Впрочем, также и истины факта имеют свои необходимые основания и, следова

тельно, **по природе своей** могут быть сполна разложены на свои условия, но **нами** они могли бы быть познаны a priori через свои причины только в том случае, если бы нам был известен **весь ряд вещей** (tota series rerum), а это превосходит силы человеческого ума, и потому такие истины познаются нами только a posteriori, благодаря опыту» (Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem. Die philosoph. Schriften von Leibnitz, hrsg. v. Gerhardt Band VII,, S. 44).

Так преодолевается у великих рационалистов XVII века дуализм между сущностью и существованием, между логическим основанием и эмпирическим фактом, между разумом и опытом, между a priori и a posteriori.

Вернемся теперь опять специально к Спинозе и остановимся несколько на одном весьма известном и весьма важном месте из первой части «Этики», которое часто дает повод обвинять Спинозу в противоречиях с самим собою по вопросу об отношении субстанции к отдельным конечным вещам. Мы имеем в виду теоремы 21—23, с одной стороны, и теорему 28-ю, с другой. Чтобы выяснить вопрос о том, противоречит ли эта последняя теорема теоремам 21—23, представим здесь, со всеми необходимыми подробностями (заимствуемыми нами, при случае, также и из предыдущих теорем, на которые в своей аргументации ссылается сам Спиноза), ход доказательства теоремы 28-й.

В этой теореме, как известно, речь идет о принципах существования отдельных конечных вещей.

Конечные вещи,—говорит Спиноза,—не суть causae sui, т.-е. их сущность не заключает в себе их существования.

Где же причина их существования?

Ничего не существует, кроме бога и модусов, последние же суть не что иное, как состояния бога: значит, только бог может быть причиной существования конечных вещей.

Но в каком смысле и в каком отношении?

Из **абсолютной** природы бога, т.-е. из бога, поскольку он рассматривается **абсолютно**, другими словами, **непосредственно** из его аттрибутов, не могут вытекать **конечные** вещи, но только бесконечные.

Следов., конечные вещи вытекают из некоторой **модификации** бога.

Но не из бесконечной модификации, ибо из бесконечной модификации может вытекать только бесконечное.

Следовательно, конечные вещи вытекают из какой-нибудь **конечной** модификации бога, т.-е. одна конечная вещь из другой и так без конца. Другими словами, всякая конечная вещь вытекает из необходимости божественной природы, поскольку эта божественная природа модифицирована **каким-нибудь конечным и определенным образом.**

Так аргументирует Спиноза. И мы не видим, почему субстанция Спинозы не могла бы модифицироваться не только бесконечными, но и конечными модификациями. Напротив того, мы полагаем, что субстанция эта не только может, но и **должна** заключать в себе также и **конечные** модификации, ибо она есть, по мысли Спинозы, абсолютная полнота всего, и из нее необходимым образом вытекает абсолютно всё, как бесконечное,

так и конечное. Ведь самое понятие бесконечного необходимо предполагает коррелативное ему понятие конечного, и сам Спиноза намекает в упомянутой выше схолии к 15 теореме 1 части на понятие коррелативных полярностей (ср. указанную им параллель с проблемой линии и точки).

В виду всего этого, мы и не видим никакого противоречия между теоремой 28 и теоремами 21—23, в которых говорится о том, что из бога, поскольку он рассматривается абсолютно (quatenus absolute consideratur, доказ. т. 23), и из его бесконечных модификаций может следовать только бесконечное, но не конечное.

Теперь мы можем спросить себя: так что же представляет собой бог или субстанция Спинозы? Действительно ли она абсолютно оторвана от мира конечных вещей? Приняв во внимание все изложенное нами, мы можем, думается нам, дать следующее приблизительное определение спинозовской субстанции (имея в виду, как и на протяжении всей статьи, только вопрос об отношении между субстанцией и модусами и отвлекаясь пока от вопроса об отношении между аттрибутами—о чем в другой раз): спинозовская субстанция, полагаем мы, есть мировое целое с точки зрения его единства, его закомерности и его абсолютной полноты. Это и есть то, что Спиноза характеризует термином natura naturans. В отличие от этого, под natura naturata нужно разуметь, в таком случае, совокупность отдельных вещей с точки зрения их множественности и отдельности. Как же относятся друг к другу natura naturans и natura naturata? Наиболее правильный ответ, думается нам, должен гласить, что это суть два аспекта одного и того же. Правда, не всегда и не во всем Спиноза удерживается на такой точке зрения двух аспектов одного и того же, и мы в начале этой статьи приводили некоторые его положения, которые в значительной мере обособляют natura naturans от natura naturata. И если бы мы подробнее трактовали этот вопрос, в особенности, если остановиться на 5-й части «Этики»,—то можно было бы привести еще ряд свидетельств самого Спинозы в пользу некоторого отрыва субстанции от ее модусов. Но, несмотря на всё это, монистическая тенденция является у Спинозы доминирующей, и во всяком случае именно в этой тенденции заключается наиболее ценное и интересное достижение спинозовской философии. Что субстанция и ее модусы в известном смысле суть одно и то же,—в подтверждение этой основной мысли, в дополнение ко всем приведенным на предыдущих страницах соображениям, можно привести еще известные рассуждения Спинозы из схолии к 15 т. 1 ч. о воде: вода,—говорит Спиноза,—поскольку она есть субстанция (quatenus est substantia), неделима, не возникает и не уничтожается; вода, поскольку она вода, делима, возникает и уничтожается. Таким образом, одна и та же конечная вещь рассматривается Спинозой то как отдельный конечный модус, то как проявление единой, неделимой и бесконечной субстанции.

С этой точки зрения, мы можем даже, в известном смысле, согласиться с характеристиками in se и per se, которыми Спиноза наделяет свою субстанцию в 3 опред. 1 части, в отличие

от модусов, существующих in alio и постигаемых per aliud. Ибо, в то время как каждая отдельная вещь детерминируется в конечном счете всеми остальными вещами и в этом смысле существует in alio (т.-е. во всей совокупности вещей) и постигается, соответственно этому, per aliud,—целокупность всех вещей, обнимая собою абсолютно всё и содержа в себе всю полноту всей реальности, детерминируется исключительно изнутри, в силу присущей ей имманентной необходимости, и в этом смысле существует только in se,—ибо вне ее и нет ничего,—и, в соответствии с этим, постигается только per se.

Пусть так,—могут возразить нам,—но все-таки у Спинозы нет перехода от бесконечной субстанции к конечным вещам: причинная цепь этих вещей не имеет ни начала, ни конца и нигде не может упереться в бесконечную субстанцию, из которой, однако, эти вещи, по Спинозе, должны вытекать. В ответ на это возражение мы должны сказать, что переход этот у Спинозы имеется, но не в смысле постепенного превращения бесконечного в конечное (как этого, повидимому, требуют наши предполагаемые оппоненты), а в смысле диалектической корреляции между ними. В самом деле, наши предполагаемые оппоненты могли бы с таким же правом требовать, чтобы им был указан «переход» от линии к точке или от точки к линии. Но ведь ясно само собой, что нет и не может быть постепенного превращения линии в точку или обратно. Ибо сколько бы мы ни дробили линию, мы никогда и нигде не «упремся» в точку, и сколько бы точек мы ни складывали вместе, мы никогда не получим линии хотя бы минимальной длины. В том-то именно и состоит своеобразная особенность линии, что она, как бы мала она ни была, заключает в себе бесконечное множество точек. И в том-то именно и состоит диалектическая природа спинозовской субстанции, что она—эта субстанция—необходимо предполагает в самой себе бесконечный ряд своих конечных модусов и в известном смысле сполна исчерпывается этим рядом—точно так же, как линейный отрезок сполна исчерпывается совокупностью лежащих на нем точек, но не механической совокупностью их, а об'единенным в некоторое единое целое особого рода отношением непрерывности между точками.

Спиноза и государство.

И. Разумовский.

> ... So wie er früher die Religion mit ihren Dolchen begriffen, so begriff er auch jetzt die Politik mit ihren Stricken.
>
> Гейне о Спинозе.

В современных спорах о Спинозе, точнее в обнаруживающихся попытках ревизовать основную марксистскую концепцию спинозизма, особенно бросается в глаза странное забвение основного условия всякого подлинного марксистского анализа: явное невнимание наших новаторов к той конкретной исторической обстановке, в которой складывалось учение великого мыслителя. Потому что центральным исходным пунктом для правильной оценки всей системы идей Спинозы была и остается буржуазная революция, происшедшая в Нидерландах и уже назревавшая в других европейских странах. Не понять этого, вместо этого говорить об «иудаизме», якобы «прочно овладевшем» душою Спинозы,—значит скатиться на точку зрения столь характерных для буржуазной науки апелляций к «мессианским идеям» Маркса или к «скифской» натуре Ленина!

И с этой точки зрения совершенно несостоятельны все рассуждения о «дуализме», якобы имеющем место в философии Спинозы, и о спинозовском боге, как о чисто рациональном «мировом порядке», «верховном законе», оторванном от материального бытия. Совершенно бездоказательна и ссылка на известное место в переписке Спинозы с Ольденбургом, где говорится, что под природой не должно понимать одну только «массу или вещественную материю» [1]). Конечно, Спиноза—не в пример некоторым современным механистам—рассматривает природу отнюдь не только как «вещественную материю», т.-е. не только под аттрибутом протяженности, но и под другим ее бесконечным аттрибутом. Он мыслит ее диалектически, как конкретное единство бытия и сознания, материи и духа в своеобразии каждой стороны. В этом единстве «душа», будучи ограничена «продолжаемостью» только со стороны своей связи с телом, вместе с тем наделяется

---

[1]) Аналогичную ссылку можно найти и в «Богословско-политическом трактате». Указав, что «могущество природы действительно есть само божественное могущество и сила, божественное могущество есть сама сущность бога», Спиноза затем оговаривается, что разумеет под природой не одну материю и ее состояние, но кроме материи и иное бесконечное (гл. VI, 3).

Спинозой «бесконечностью», «вечностью», как «определенный образ мышления» в «полных идеях», как «способность представлять вещи под формой вечности» [1]).

Ошибочным и поверхностным, вообще, является представление, будто бы понятие «бога» господствует над всей системой мышления Спинозы. В действительности, Спинозу, как мыслителя новой буржуазной эпохи, занимает далеко не все в сущности «бога»-природы, но «лишь то, что может вести нас, как рукой, к познанию человеческой души и ее высочайшего блаженства» [2]). Человек—вот центр внимания «Этики» Спинозы, равно как в свое время «Этики» Аристотеля: человек в природе, не как «государство в государстве», но как «естественная вещь»,—человек и та рациональная организация его общежития, при которой только он приблизится к «образцу человеческой природы». Все построение Спинозы есть искусный процесс «секуляризации» бога, процесс развенчания тех фетишистских и антропоморфических идей, которыми человеческое представление наделило природу. И в то же время это—процесс возвышения человека, обнаружения в его душе «необходимости и силы» божественной природы,—то высокое понимание человеческой личности, при котором только «человек есть бог для человека» [3]).

Учение Спинозы об обществе и государстве бросает в этом отношении яркий свет на всю его философскую систему. Оно служит наиболее надежным критерием к выявлению всех ошибок и недоразумений в понимании спинозизма, которые могут быть вызваны его чисто внешним «теологическим нарядом».

I.

Современные гробокопатели, устремившие все свое внимание не на живой дух, но лишь на тленную форму философии Спинозы, в совершенно нелепом страхе перед возможным отождествлением спинозизма и марксизма неустанно обсасывают некоторые феодально-средневековые детали спинозовской терминологии. Между тем, ряд указаний, разбросанных в «Этике» и в «Богословско-политическом трактате», дает нам отчетливое представление о той служебной, педагогической роли, которую должен был, по мнению самого философа, играть его формальный «теологизм».

Мы должны исходить здесь из различения, проводимого Спинозой между познанием в «полных идеях» и «неполным», «обрубленным познанием», в «неполных и спутанных идеях». Душа, воспринимая впечатления от окружающего мира, обычно «представляет вещи неполно». Люди «больше воображают вещи, чем понимают их... Все основания, которыми толпа обыкновенно об'ясняет природу, суть не что иное, как только образы воображения, и показывают не природу той или иной вещи, а только устройство воображения» [4]). Несмотря на то, что отст-

[1]) Этика, ч. V, полож. XXIII, XXIX и др.
[2]) Этика, ч. II, предисловие.
[3]) Этика, ч. IV, XXXV.
[4]) Этика, ч. I, приложение к положению XXXVI.

ствие идей движения и общественного развития мешает Спинозе отчетливо сформулировать диалектическую связь и преемственность между «смутными» и «полными» идеями, он, однако, прекрасно понимает, что «форма ложности» возникает не из самих идей, но из «недостатка познания». Задача мыслителя произвести такие изменения в теле людей и в их душе, «чтобы все то, что относится к ее памяти и воображению, не имело почти никакого значения в сравнении с пониманием»[1]). Но, чтобы «во всем быть понятым всеми», «он обязан свои положения подкреплять только опытом, а свои основания и определения вещей, подлежащих изучению, главным образом, приспособлять к пониманию простого народа, составляющего самую большую часть человеческого рода»[2])...

Спиноза, иными словами, выдвигает по отношению к феодально-религиозной идеологии приблизительно ту же проблему, которая впоследствии стала перед революционным марксизмом в его отношении к буржуазной культуре. Речь идет о возможности для мыслителя новой эпохи использовать старые, привычные категории религиозного мышления, вкладывая в эти формы новое материалистическое содержание. Разумеется, такое использование становится возможным лишь при—сознательном или бессознательном, но диалектическом—допущении, что и религиозные формы порождаются развивающейся действительностью и составляют ее хотя бы и отдаленное, «смутное», «обрубленное» отображение. Поэтому нужен дифференцированный подход к религиозному мышлению: историческая критика всего того, что является продуктом «воображения и мнений» и в то же время правильное, философское истолкование религиозных категорий, которые могут быть рассмотрены лишь как своеобразное, привычное выражение естественного порядка вещей в представлении широкой массы.

Отсюда то кажущееся на первый взгляд противоречивым и двойственным отношение к религии, которое Спиноза ставит в обязанность государству. Цель, к которой стремится философ,—«отделение философии от богословия»[3]): цель как-будто все та же, к которой стремились философы нового времени и до и после Спинозы,—то отводя религии сферу «прирожденных идей» (Декарт), то «очистив место для веры» в области «непознаваемого» (Кант). Но как отлично от многих разрешает эту задачу амстердамский мыслитель! С одной стороны, мы находим у него уничтожающую историческую критику религиозных верований, во многом предвосхищающую Фейербаха. Остроумно показывает Спиноза, как, проводя аналогию со своим собственным изготовлением «средств», люди «пришли к заключению, что есть один или несколько правителей природы, одаренных человеческой свободой», что «боги все направляют к пользе людей»; как дошли они, наконец, до «воли божьей, т. е. до убежища невежества», до представления, что «бог услаждается гармонией» и т. п.[4]). В религиозных суевериях Спиноза видит «фантазии

[1]) Там же, положение XXXIX.
[2]) Богословско-политический трактат, гл. V, № 35.
[3]) Богословско-политический трактат, гл. II, 58; гл. XV, 43 и др.
[4]) Этика, ч. I, приложение к положению XXXVI.

и бред подавленной и робкой души»; в религиозных церемониях и обрядах—особую форму повиновения, обман, которым прикрывается «монархическое правление»; в религии Моисея—исторические «законы еврейского государства». Представления о боге, как правителе и законодателе, рассматриваются им, как «атрибуты только человеческой природы». Он указывает, что и Христос, и апостолы свое учение «приспосабливали к духу людей своего времени» [1]), что «чудеса» должно понимать лишь «в отношении к мнению людей», не знающих естественных причин вещей [2]).

Но если так, то право религии на существование обусловлено *историческими и социальными* причинами. Религию, как особую форму «повиновения», Спиноза приемлет лишь поскольку моральные предписания Писания *не противоречат разуму*, поскольку «смысл его должен быть определяем только *из его истории*», поскольку, наконец, из религии «проистекает великое *утешение для тех, которые не так богаты разумом*, и следует значительная *польза для государства*» [3]) Стало быть, *внешние* формы религии—в отличие от «внутреннего почитания бога»—далеко не безразличны для государства: «культ религии и практика благочестия должны быть сообразованы с спокойствием и пользой государства» [4]).

Последнее относится не только к религиозным обрядам и церемониям: верховный авторитет государственной власти Спиноза распространяет и на религиозные заповеди, на практические предписания религии. Вся вообще практика религиозного благочестия «может получить силу права и заповеди *только на основании государственного права*». «Например, тому, кто препирается со мной и хочет взять мою рубашку, благочестиво отдать и плащ, но там, где рассуждают, что это гибельно для государства, наоборот,—благочестиво привлечь его к суду»... Точно также «никому не позволено помогать кому-нибудь во вред другому, а тем более во вред всему государству»... «*Благо народа есть высший закон*, к которому должны быть приноровлены все вещи, как человеческие, так и божественные» [5])... Поэтому верховной власти «принадлежит верховное право постановлять относительно религии все, что бы ей ни заблагорассудилось» [6])...

В отличие от религиозных правил и предписаний, от религиозного «права», совершенно иначе ставится Спинозой вопрос о внутренней религии, о свободе религиозной *совести*, о «свободе судить и мыслить», которые, по мнению философа, не должны подвергаться законодательному воздействию. Природа «естественного, божественного закона» не нуждается в вере в исторические рассказы, она исключает обряды и уясняется из анализа человеческой природы. «Так как она состоит не столько во внешних действиях, сколько в душевной простоте и правдивости, то она не есть предмет ни какого-либо права, ни общественного

[1]) Богословско-политический трактат, гл. I. 5, 6, 8—10, 22; гл. IV, 30, 31, гл. XI, 23.

[2]) Богословско-политический трактат, гл. VI, 13.

[3]) Там же, гл. XV, 26—43.

[4]) Там же, гл. XIX, 2—3.

[5]) Там же, гл. XIX, 23, 24, 26.

[6]) Там же, гл. XVI, 63.

авторитета» [1]). Легко заметить, однако, что, не будучи связана с обрядовой стороной и будучи ограничена такими общими «догматами», как «истинное познание бога», «любовь к богу» или «справедливая любовь к ближнему», эта «внутренняя религия», в сущности, уже перестает быть религией. Как у самого Спинозы, она легко переходит в свободное философствование о природе и человеке. Недаром Спиноза говорит о своем «естественном познании», что оно «может с одинаковым успехом называться божественным, так как его как бы подсказывает нам природа бога» [2])... Очистив религиозное мышление от всего, связанного с практикой благочестия, с религиозным фетишизмом и антропоморфизмом, он сохраняет лишь такие общие и расплывчатые положения «божественного познания», что они уже легко могли получить у него «естественное», материалистическое истолкование.

Спиноза, таким образом, менее всего склонен освободить «место для веры». Самое «отделение философии от теологии», как мы видели, превращается у него в историческую критику религиозных понятий, в приспособление к государственным интересам внешней стороны религии, в философское завоевание ее внутренней области. Жестокая ирония истории! Спиноза, якобы преданный «иудаизму», по мнению некоторых современных его истолкователей, Спиноза, набожный ревнитель свободы религиозной совести, этот Спиноза, в действительности, более чем кто-либо иной, сделал для смерти всякой религии... Как мы уже могли убедиться, здесь, в борьбе со старым феодальным мировоззрением, на помощь ему приходит его новая, правовая идеология: она заслуживает поэтому нашего более обстоятельного рассмотрения.

Маркс как-то остроумно заметил, что в торгово-капиталистическую эпоху человек «перестает быть верующим и становится верителем»... Понятие «выгоды», «составляющей рычаг и жизненный нерв всех человеческих действий» [3]), равно как и понятие «договора», основное для всякого юридического мышления, оба этих понятия играют весьма важную роль в системе мышления Спинозы. Деньги, по его словам, «представляют в сокращенном виде все вещи» [4]). Владение собственностью кажется ему бесспорным правовым человеческим установлением [5]); столь же неизбежной должна была ему представляться противоположность богатства и бедности. И все же характерное для XVII века учение о «естественном праве» и об «общественном договоре» получает в освещении Спинозы некоторые своеобразные черты, отличающие его и от близких ему по воззрениям Гоббса и Гуго Гроция, и от позднее жившего Руссо.

Как и Гоббс, Спиноза исходит из предположения, что «люди по природе склонны к ненависти и зависти» [6]), что им движет инстинкт самосохранения, стремления к своей пользе. «Естественное право» каждого индивидуума сводится к естественным законам его существования: это «правила природы каждого инди-

[1]) Там же, гл. IV, 18—20; гл. VII, 90.
[2]) Там же, гл. I, 3.
[3]) Там же, гл. VII, 84.
[4]) Этика, ч. IV, гл. XXVIII.
[5]) Богословско-политический трактат, гл. VII, 85.
[6]) Этика, ч. III, пол. LIV.

индуума, сообразно которым мы мыслим каждого естественно определенным к существованию и деятельности известным образом»[1]). Право каждого определяется душевной мощью или способностью каждого»: «каждый индивидуум имеет верховное право на все, что он может»[2]). Право природы не знает никаких запретов, никаких оценок: оно движется лишь «желанием и мощью». Но, чтобы не вести «жалкую и скотскую жизнь», люди должны входить друг с другом в связь и оказывать друг другу помощь. Для этого «необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом и дали друг другу взаимное уверение, что они не будут делать ничего, что может обратиться во вред другому». Естественное состояние сменяется поэтому общественным состоянием, гражданским обществом (civitas), которое охраняет себя «законами и властью». Естественное состояние не знает греха; оно не знает частной собственности, так как «все принадлежит всем»; оно не знает различия между добром и злом, между справедливым и несправедливым. Все это — «внешние понятия», а не аттрибуты природы человеческой души; все это уже не естественные, но общественные установления. Общество «присваивает себе принадлежащее каждому в отдельности право мстить за себя и судить о том, что добро и что зло»[3]).

Для Гоббса государство, как некая грозная принудительная сила, ограничивает неизбежную борьбу людей и в то же время гарантирует естественные права каждого. Спиноза, исходя из того же принципа самосохранения и выгоды, находит наиболее отчетливое их выражение в разумных человеческих установлениях. «Для человека ничего не может быть полезнее для сохранения его существования и для пользования разумной жизнью, как другой человек, руководящийся разумом». «Для этого нет более верного средства, как сформирование общества на известных законах, занятие известной страны в мире и направление силы всех на одно как бы тело, именно на общество»[4]). Закон получает, таким образом, значение, отличное от необходимости природы: это—закон, «зависящий от людского соизволения и называемый удачнее правом»; «он есть образ жизни, предписываемый себе и другим ради какой-нибудь цели»[5]). Ранней формой такого нового права, формой, приноровленной к народу, «привыкшему к рабскому состоянию», Спиноза считает религиозные нормы—и в частности рассматривает под этим углом зрения религию Моисея, его «договор с богом». Как можно понять из некоторых указаний философа, естественное состояние «по природе и времени предшествует религии», божественному праву[6]). Однако «больше всего соответствует намерению» Спинозы демократическое государство, которое «наиболее естественно и наиболее полно приближается к свободе», государство, в коем «законы основаны на здравом рассудке»[7]).

---

[1]) Богословско-политический трактат, гл. XVI, 2.
[2]) Этика, ч. IV, пол. XXXVII, сх. 1; Богословско-политический трактат, гл. XVI, 4.
[3]) Этика, ч. IV, пол. XXXVII, сх. 2.
[4]) Этика, ч. IV, гл. IX; Богословско-политический трактат, гл. III, 14.
[5]) Там же, гл. IV, 1—5.
[6]) Там же, гл. XVI, 53.
[7]) Там же, гл. XVI, 34—37.

Для большего понимания политико-правовых идеалов Спинозы необходимо, однако, отметить также его диалектическое противопоставление человеческой воли и окружающих человека внешних вещей. Философ определяет человеческую волю, как «способность утверждать или отрицать», как стремление души, сознание своего «позыва». Свобода воли отрицается Спинозой: подлинная свобода заключается в умении сдерживать свои аффекты, рабство—в бессилии сдержать их; человек поэтому более свободен в гражданском обществе, чем в уединении. Если бы человек был рожден совершенно свободным, то он не имел бы понятия о добре и зле[1]): все действия его были бы добрыми. Однако несвобода человека происходит от внешних причин, поскольку человек составляет часть единой природы, к законам которой человеческая природа вынуждена приспособляться. Человеческая сила ограничена: мы не имеем неограниченной власти, чтобы полностью приспособлять к нашему пользованию вещи, находящиеся вне нас[2]). И здесь легко может обнаружиться человеческое бессилие: оно состоит «в том, что человек дозволяет управлять собой вещам, которые находятся вне его, и определяется ими к тем действиям, которых требует общее устройство внешних тел, а не к тем, которых требует сама его природа, рассматриваемая сама по себе»[3]). В таком человеке сила желаний определяется не силой человеческой, но силой тех вещей, которые находятся вне нас. Общественная жизнь увеличивает нашу приспособляемость к вещам, умеряет наши страсти и повышает нашу свободу. Мерой нашей власти над вещами определяются и наши оценки, носящие относительный характер. Поэтому «необходимо знать как силу, так и бессилие нашей природы, чтобы мы могли определить, что разум может сделать и чего не может при умерении аффектов»[4]). Поэтому не следует руководиться в своих действиях аффектами и слепыми желаниями, возникающими, благодаря нашему подчинению вещам. Нужно, напр., «определять меру богатства потребностями» и не приобретать деньги исключительно из «искусства приобретения их». Точно так же благодарность, в которой руководятся слепыми желаниями, «есть скорее торг или хитрость, чем благодарность»[5])... Любовь к неизменной и вечной природе (amor intellectualis dei) должна, по мнению философа, вытеснить у нас «излишнюю любовь к вещи», подверженной переменам и вызывающей душевные страдания[6]).

Переведем эти идеи Спинозы на язык исторического материализма. И мы получим зачатки учения о приспособлении общественного человека к внешней среде и к орудиям труда, зачатки теории вещного и товарного фетишизма, зачатки, наконец, реалистического учения Маркса о задачах, которые возникают и ставятся лишь когда созреют материальные условия их осуществления... И тогда многое станет для нас понятным и в умеренном, сухо-реалистическом «Политическом трактате» Спинозы.

[1]) Этика, ч. IV, пол. LXVII.
[2]) Этика, ч. IV, гл. VI, XXXII.
[3]) Там же, ч. IV, пол. XXXVII, сх. 1.
[4]) Там же, ч. IV, пол. XVII.
[5]) Там же, ч. IV, гл. XXIX, пол. LXXI.
[6]) Там же, ч. V, пол. XIX.

II.

Многочисленные профессорские и приват-доцентские «опыты» истолкования философии права Спинозы стремятся установить ту или иную «идейную преемственность» с ней современных течений буржуазной теории права. Здесь сколько голосов, столько и мнений! А главное, все эти мнения оказываются совершенно неспособными охватить спинозовское учение о праве и государстве в его конкретном, историческом своеобразии.

Последователи Иеринга стараются вскрыть в спинозизме исторические корни известных положений знаменитого немецкого юриста о том, что «право есть лишь сознающая свою выгоду, а вместе с тем и необходимость меры, сила», что «право есть политика силы» [1]). Несомненно, что отдельные мысли Иеринга, характеризующие право и абсолютный авторитет государства над личностью, подчиняющие частные интересы общественной пользе и т. д., что эти идеи могли иметь одним из своих источников и учение Спинозы. Однако сразу легко обнаружить между ними и весьма существенное методологическое различие: с одной стороны, мы имеем иеринговский телеологизм, с другой стороны — исключающий всякую телеологию спинозовский принцип механической причинности. Для Иеринга право — проявление государственной власти, продукт целесообразно построенного государства. Для Спинозы право есть нечто первичное, как право естественной силы, присущее каждому индивиду; процесс создания общества и государства есть процесс дальнейшего — логического или исторического — естественно-правового развития. Перенося свою мощь на государство, человек не только поступается своим лишь воображаемым правом, но одновременно увеличивает свое реальное право. «Пока естественное право людей определяется мощью каждого и принадлежит каждому в отдельности, до тех пор оно ничтожно, но существует скорее в воображении, нежели в действительности». Соединяясь, люди «вместе имеют больше права в отношении природы, чем каждый в отдельности» [2]).

Еще менее удачны попытки сблизить спинозовскую концепцию права и справедливости с современным юридическим релятивизмом или с юридическим нормативизмом. Несомненно, что Спиноза, один из первых — если не говорить о древних софистах, устанавливает относительность наших морально-юридических оценок. Добро и зло, — говорит он, — «не означают ничего положительного в вещах, рассматриваемых сами в себе... Но одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей, и дурной, и даже безразличной» [3])... С другой стороны, Спиноза не склонен отождествлять права с нравственной оценкой: «мы не утверждаем, что все, совершающееся по праву, совершается наилучшим образом. Не одно и то же обрабатывать поле по праву и обрабатывать его наилучшим образом; не одно и то же защищать себя по праву, сохранять, выносить решения и т. д. и защищать себя наилучшим образом... и, следовательно,

---

[1]) «Дух римского права», ч. III.

[2]) Политический трактат, гл. II, 13—15.

[3]) Этика, ч. IV, предисловие.

не одно и то же по праву властвовать... и властвовать наилучшим образом и наилучшим образом управлять государством»[1]). Создается впечатление, что Спиноза не только устраняет всякий масштаб для оценок, но как-будто становится обеими ногами на почву современного юридического позитивизма и нормативизма, для которого право совпадает с государственным законом...

Нетрудно заметить, что эти «противоречия» в естественно-правовой теории Спинозы только видимые. Философ дает несколько абстрактное, но зато глубоко материалистическое мерило добра и зла. Добро для него совпадает с полезным: оно — «то, о чем мы знаем наверное, что оно есть средство для того, чтобы нам более и более приближаться к образцу человеческой природы, какой мы себе ставим»[2]). Точно так же, хотя, с точки зрения Спинозы, «каждый гражданин непроизволен в своем праве (sui juris), но подчинен праву государства... и обязан исполнять приказы государства, хотя бы он и считал их несправедливыми»[3]), однако наш философ совершенно чужд всякого фетишизма законности. «Государство,—говорит он,—совершает преступление, когда делает то, или допускает свершиться тому, что может быть причиной его гибели... Государство тогда является наиболее самоправным, когда поступает по повелению разума»; оно «обязано сохранять причины уважения и страха к нему подданных». Одним словом, и государство связано независящим от него правом, правом уже не гражданским, а естественным[4])...

Как совершенно правильно указывает в своей истории философии Куно Фишер, по вопросу о соотношении права личности и государственного принуждения, права и закона Спиноза составляет «переход» между Гоббсом и Руссо. С социально-классовой стороны его позиция определяется политическими настроениями буржуазного общества XVII века. С одной стороны, здесь стремление укрепить абсолютную власть государства для закрепления основ «гражданского общества» и боязнь возвратиться к феодальному «естественному состоянию» взаимной борьбы. С другой же стороны, сказывается опасение перед таким чрезмерным усилением государства, как носящего в большинстве случаев еще явно феодальный характер, опасение за свободу буржуазной личности, стремление поставить некоторые «пределы праву и могуществу правительства».

«Если бы,—говорит наш мыслитель,—люди могли быть лишены своего естественного права так, что впредь они ничего не могли бы делать без воли тех, кто завладел верховным правом, тогда совершенно безнаказанно можно было бы царствовать над подданными самым жестоким образом... Поэтому должно допустить, что каждый сохраняет при себе из своего права многое, что поэтому зависит только от его решения, но ни от чьего другого»[5]). Спиноза имеет здесь в виду свободу

---

[1]) Политический трактат, гл. V, 1.
[2]) Этика, ч. IV, предисловие и определения.
[3]) Политический трактат, гл. III, 5.
[4]) Там же, гл. IV, 4—5. Сравни Богословско-политический трактат, гл. XVI, 4.
[5]) Богословско-политический трактат, гл. XVII, 4.

суждения и слова, «свободу философствования», которые не могут быть подавляемы. «Людьми так должно управлять, чтобы они, открыто исповедуя разные и противоположные мнения, все-таки жили согласно»[1]).

Но при оценке теоретической позиции Спинозы мы не должны упускать из виду и методологическую основу его теории, его предложение считаться как с силой, так и с бессилием нашей природы: считаться с тем, что разум может сделать и чего он не может сделать вследствие ограниченности и несовершенства человеческой природы. Власть внешних вещей еще настолько сильна над волей человека, что было бы утопией «превозносить на все лады ту человеческую природу, которой нигде нет, «брать людей не такими, каковы они суть, а какими их хотели бы видеть». Идеальная политика таких философов «может с успехом сойти за химеру или осуществиться в утопии или в том золотом веке поэтов, где она нужна всего менее»[2]). Здесь нужен трезвый реализм и понимание того, что нормы нашего общежития при современном состоянии человечества еще не могут быть наилучшими: но лучше некоторый, хотя и неидеальный порядок, чем подчинение аффектам в естественном состоянии. «Самое лучшее, что мы можем сделать, пока не имеем совершенного познания о наших аффектах,—это установить правильный порядок жизни или известные правила жизни, запечатлеть их в памяти и постоянно применять их к часто встречающимся в жизни частным случаям»[3])...

Из приведенных положений вытекает вся конструкция «Политического трактата» Спинозы. Глубоко неправы те буржуазные исследователи, напр. Ад. Менцель[4]), которые хотят обнаружить в этом позднейшем произведении Спинозы отступление от демократических идеалов, бо́льшую политическую «умеренность» в сравнении с «Богословско-политическим трактатом»— и находят причины этому в низложении его друга Иоанна де-Витта и др. политических событиях, свидетелем которых оказался наш философ. Ведь в «Политическом трактате» наилучшая верховная власть определяется для Спинозы «разумом, истинной добродетелью и жизнью духа»: как власть, при которой «мир зависит не от косности граждан», как власть, «устанавливаемая свободным народом»[5]). Но философ ставит здесь перед собой совершенно другую задачу: показать те условия, ту систему взаимоотношений, при которых, если и не полагаться на добрую совесть или на разум верховной власти, все же каждая существующая форма государства может оказаться наиболее устойчивой, т.-е. обеспечивающей мир и спокойствие, и в то же время обеспечивающей «естественное право» личности. Иными словами, считая невозможной немедленную повсеместную реализацию программы-максимум своего демократического идеала, прекрасно ощущая на себе те «узы политики», о которых говорит Гейне, Спиноза пытается конкретизиро-

[1]) Там же, гл. XX, 37.
[2]) Политический трактат, гл. I, 1.
[3]) Этика, ч. V, пол. X.
[4]) См. Ad. Menzel: «Wandlungen in der Staatslehre Spinoza» и др.
[5]) Политический трактат. гл. V, 4—6.

вать минимальные требования, которые личность буржуазной эпохи может и должна пред'явить каждой из существующих форм государственной власти.

И здесь выступает совершенно различная позиция философа в случаях монархии, аристократии, демократии. «Перенесение всей власти на одного,—по словам Спинозы,—в интересах не мира, но рабства»: он показывает, как монархическая власть легко вырождается в «худший вид аристократии». Поэтому философ ограничивает свою проектируемую монархию различными способами: путем родовой организации граждан, путем избрания «советников», «защищающих основные законы государства» и устанавливающих законодательные предположения, путем запрещения доступа придворным и царским родственникам к государственным должностям и т. д. Словом, организовать монархию должно так, «чтобы все право было из'явленной волей царя, но не так, чтобы всякая воля царя была правом» [1]). В качестве других гарантирующих мер Спиноза предлагает уничтожение феодальной земельной собственности, организацию ополчения исключительно из граждан, а не из наемных солдат; не считая целесообразным умерщвление тиранов, он, однако, оставляет за гражданами право «взяться за оружие против всякого насилия».

Иные условия выдвигаются Спинозой при аристократии, т.-е. «поскольку избрание составляет непременное условие для приема в число патрициев». Здесь нужно максимальное расширение числа избранников, для большего приближения к той абсолютной власти, которой при демократии обладает весь народ [2]). Зато власть, перенесенная на столь обширную коллегию, в интересах своей устойчивости, не должна уже «подвергаться опасности со стороны народа». Эти опасения Спинозы об'ясняются его теорией исторического развития государства, согласно которой форма правления имеет обыкновение переходить от первобытной демократии к аристократии, а затем к монархии. Но, стараясь обезопасить государство от демагогических выступлений плебса, как могущих в конечном счете привести к монархии, Спиноза в то же время устанавливает остроумную систему «сдержек и противовесов» (Монтескье) в лице сенаторов и синдиков, к которым плебс имеет право апеллировать на патрициат. Несомненно, здесь Спиноза во многом копирует современные ему порядки Нидерландов и итальянских республик.

Свое изображение демократии Спиноза, как известно, не успел довести до конца. В том ограничении прав женщин, которое он рекомендует, исходя из «слабости их природы», всецело сказался еще человек XVII века. Но ведь он сумел во многом и опередить свою эпоху: и, конечно, выявленное им и выдвинутое на первый план общечеловеческое далеко перевешивает в нем исторически-преходящее и классовое. Этот высокий гуманизм Спинозы, сочетаясь с последовательным политическим реализмом, получает в нем только новую жизненную мощь. Из абстрактного мыслителя Спиноза вырастает в нашем сознании в действенную личность, в политического борца, превращаясь таким путем в одну из привлекательнейших фигур мировой истории.

---

[1]) Политический трактат, гл. VII, 1.
[2]) Там же, гл. VIII, 3.

Из истории полемики вокруг „Накопления капитала“ Розы Люксембург.

Предисловие.

Основные положения «Накопления капитала» Розы Люксембург достаточно известны; точно также хорошо известна и та полемика в нашей литературе, которая была вызвана русским переводом этой книги. Основные ошибки Р. Люксембург вскрыты теперь с исчерпывающей полнотой; едва ли, поэтому, нам нужно здесь на них останавливаться. Однако появление этого теоретического труда Р. Люксембург в свое время вызвало также полемику и в рядах немецких марксистов. Русский читатель может познакомиться с одной стороной, выступавшей в полемике по статьям Отто Бауэра и Густава Экштейна [1]). Здесь мы печатаем статью Ю. Карского (Мархлевского)—она появилась в «Münchener Post» 30—31 января 1913 г.,—и статьи Ф. Меринга, появившиеся в «Leipziger Volkszeitung» 16, 17 и 18 января 1913 г.

Авторы этих статей становятся на защиту позиции Р. Люксембург. Ошибки Р. Люксембург, как мы уже указали, вскрыты, установлены и авторитет таких крупных имен, как Мархлевский и Меринг, навряд ли сможет убедить читателя в правильности защищаемой ими теоретической концепции. Поэтому эти статьи и публикуются нами, главным образом, в качестве исторических документов; а исторический интерес они, несомненно, имеют.

Во-первых, всегда интересно выслушать не только одну, но и другую сторону, в особенности, если она представлена такими именами; во-вторых, они, вместе со статьями Бауэра и Экштейна показывают, какого характера была эта полемика, из-за чего, собственно говоря, шел тогда спор в Германии перед войной.

В этом отношении наша русская полемика резко отличается от немецкой. В нашей полемике на первом плане стоял теоретический интерес; не столько те практические выводы, которые делала Р. Люксембург, сколько критика с ее стороны некоторых положений Маркса в теории воспроизводства, а в связи с этим и собственный методологический подход самой Р. Люксембург—стояли в центре полемики. Можно даже сказать, что по поводу книги Р. Люксембург снова пересматривали целый ряд важнейших и сложнейших в политической экономии проблем: проблему воспроизводства и накопления капитала, проблему реализации, рынка, кризисов, проблему империализма.

Не то было в Германии. Достаточно, хотя бы бегло, ознакомиться со статьями Бауэра или Экштейна—последняя появилась

[1]) Эти статьи приложены к русскому изданию «Накопления капитала» Р. Люксембург. (См. III издание).

в «Vorwärts'e» после выхода в свет книги Р. Люксембург,—чтобы убедиться, что теоретические проблемы вовсе не стояли в центре внимания; не они играли в полемике главную роль.

«Leipziger Volkszeitung» даже считал эту статью Экштэйна просто «недостойной руганью»[1]), и мы в значительной степени должны с этим согласиться.

Что касается теоретического содержания этой статьи, то уже в самом начале мы встречаемся в ней с весьма и весьма значительным непониманием Маркса. Проблему воспроизводства у Маркса Экштейн сводит к «исследованию зависимости между производством и потреблением». В этом отношении Р. Люксембург, конечно, стоит на много выше Экштейна. Собственно говоря, Экштейна здесь весьма мало интересуют теоретические проблемы сами по себе, но зато мы здесь встречаемся с целым рядом мест вроде следующих:

«Но гораздо менее основательно, чем Туган-Барановский, поняла сущность, цель и значение анализа Маркса тов. Р. Люксембург»; «автор (т.-е. Р. Люксембург) не понял смысла и цели марксова анализа», «самое неумение пользоваться схемами Маркса» и т. д. И Экштейн в заключение ссылается на следующие слова Меринга, сказанные им, конечно, не по поводу книги Р. Люксембург: «Несомненно неприятно давать отрицательный отзыв о книге единомышленника. Но мы потеряли бы всякое право рассматривать под увеличительным стеклом буржуазную литературу о Марксе, как мы это привыкли делать, если бы мы с такой же остротой не критиковали таких вещей. Но это еще не решающий мотив. Не только из-за противника, но и в интересах нашей собственной партии не следует с этим считаться».

И, однако, нужно сказать, что эта полемика была направлена не против концепции Р. Люксембург, а против самой Р. Люксембург, или, вернее, против той политической линии, представительницей которой была Р. Люксембург.

О критической статье Бауэра мы говорить не будем. Его теория перенакопления и недонакопления не имеет ничего общего с теорией Маркса. В лице же F. Sternberg'a[2]) (правда, в несколько модифицированном виде) она, между прочим, дала и свои ягодки в виде оправдания империализма.

Неудивительно, что Мархлевский и Меринг самым решительным образом должны были встать на сторону Р. Люксембург. Ведь спор шел не о теоретических проблемах воспроизводства, реализации и т. д., в центре стоял вопрос об империализме или, вернее, вопрос о практическом отношении социал-демократии к империалистической политике. Заключительные страницы статьи Меринга как раз и подчеркивают эту сторону дела[3]).

Недаром на редакцию «Vorwärts'a» короткая газетная заметка в «Leipziger Volkszeitung» с критикой позиции «Vorwärts'a» в де-

---

[1]) См. «Aus der Partei»—письмо Ю. Карского и Ф. Меринга в «Leipziger Volkszeitung» 21 февраля 1913 г.

[2]) См. F. S t e r n b e r g. Der Imperialismus. Malik-Verlag. Berlin.

[3]) О том же свидетельствует и К. Каутский в одной из своих последних работ. «Встречались даже социалисты, — говорит он, — которые мечтали о том, что, будто бы, возможно заинтересовать в социализме даже монархии в том случае, если преподнести его в качестве средства, которое удовлетворяло бы их жажду завоеваний, именно в и х к о л о н и а л ь н о й п о л и т и к е.

лах пресс-бюро, а также его «трактовки» книги Р. Люксембург «подействовала как укус тарантула». Ибо вопрос шел о чрезвычайно актуальном вопросе практической политики.

Та же «Leipziger Volkszeitung» в следующих словах характеризует и положение вещей и смысл полемики, разгоревшейся вокруг книги Р. Люксембург, и все практическое значение этих, повидимому, чисто теоретических разногласий.

«Разногласия, о которых идет речь при оценке книги Люксембург, в сущности те же, что и разногласия, которые вот уже в течение некоторого времени внутри партии настоятельно требуют своего разрешения: установление своей позиции по отношению к империализму. Не напрасно автор дал своей книге подзаголовок: «К экономическому об'яснению империализма». В этом вопросе наш центральный орган постоянно занимал позицию, не благоприятствующую разрешению этих противоречий. Тем более достойно сожаления,—но вместе с тем яснее также становилось и положение дела,—что это противоречие по существу вопроса, благодаря позиции «Vorwärts'а», получило внешнюю видимость личных столкновений. Но именно потому, что здесь дело идет не о личностях, но о разногласиях по существу, нашей обязанностью и было это прямо высказать»[1]).

При этих условиях нам становится вполне понятной позиция авторов печатаемых ниже статей. Она определялась именно этими моментами, и читатель не должен упускать этого из виду при чтении данных статей. Теоретический спор, как мы сказали, стоял на втором плане, и та же «Leipziger Volkszeitung» специально подчеркивает это обстоятельство.

Если мы обратимся, однако, к теоретическому содержанию статей, то статья Карского (Мархлевского) интересна, главным образом, тем, что, кратко излагая взгляды Р. Люксембург, она дает возможность легче вскрыть основные ошибки в ее построениях, ибо при этих условиях они выступают здесь гораздо выпуклее.

Что касается статьи Меринга, то он, стремясь защитить основные положения Р. Люксембург, подменяет, в сущности, проблему, поставленную ею, совершенно другой проблемой. Как известно, главное затруднение Р. Люксембург видела в невозможности реализации накопляемой прибавочной ценности. Меринг вместо него говорит о другом затруднении—о трудности найти в капиталистической стране выгодное вложение для **накопленной** прибавочной ценности (см. III главу его статьи). Вместе с тем, конечно, проблема, поставленная Р. Люксембург, снимается, и вопрос ставится в надлежащую плоскость.

Ред.

—пушки за права народа. Это представление, полагавшее полагало, что можно избежать насильственного низвержения милитаристической монархии, т.-е. революции путем постепенных реформ, противопоставлялось революционному, как реформистское. **Вокруг этого вопроса кипела в последние двадесятилетия перед войной ожесточеннейшая борьба внутри партии**» (Курсив наш). K. Kautsky, Die proletarische Revolution und ihr Programm, 2-e Aufl., 1922, стр. 83.

[1]) См. «Aus der Partei».

Статья Ф. Меринга.

I.

В то время как буржуазные партии и их идеологи уже давно отказались от всякого теоретического изучения своего собственного общественного строя,—и прозябают в плоском эмпиризме, одна только социал-демократия стремится к научному познанию капиталистического способа производства; она имеет при этом в руках ариаднину нить в лице марксистской теории, которая и ведет ее сквозь поистине не поддающийся распутыванию лабиринт современного общества. Не то, чтобы на стороне буржуазии совершенно отсутствовало социальное изучение, которое не представляло бы, хотя в некотором отношении, несомненной ценности. Наоборот, имеется целый легион книг, занимающихся исследованиями отдельных явлений нашей общественной жизни; в этой области скорее делается слишком много, чем слишком мало, и это с явным отчаянием должны признать и буржуазные ученые, как это делает, напр., Карл Лампрехт в своем многотомном труде по немецкой истории. Однако, если речь идет о том, чтобы как-нибудь упорядочить этот хаос единичных явлений, эта гора специальной научной литературы оказывается почти непереходимой горной цепью, которая отнимает всякую надежду на это—и, вместе с тем, делает невозможным всякое ориентирование. Именно неспособность буржуазных ученых к обобщениям, т.-е. их неспособность вывести из всего многообразия явлений законы социального движения, т.-е. понять, таким образом, сущность существующего общества и затем снова проследить эту сущность в каждом единичном явлении,—вот что делает в общем таким бесплодным это, совершенно не поддающееся обозрению книжное море, несмотря на ценные исследования отдельных сторон. Они держат отдельные нити в руках, но у них отсутствует их внутренняя (geistige) связь.

Этот познавательный недостаток лежит не в умственной ограниченности буржуазных ученых. Это было бы слишком близоруким об'яснением. Он лежит, напротив, в их социальной ограниченности: они являются представителями господствующих классов, они стоят на почве буржуазного общества, вне которого для них ничего не дано; им даже и на ум не приходит сомневаться в его неизменном существовании. Они видят в капиталистическом обществе не нечто исторически ставшее, и именно поэтому по необходимости также и преходящее явление, но основу их классового господства, потрясать которую—дерзость

и преступление; их отношение к нему не критическое, но исключительно апологетическое. При всякой серьезной критике существующего порядка приходит в движение их классовый интерес. Поэтому уже тридцать лет тому назад Фридрих Энгельс мог написать: социальные теоретики могут быть только на стороне революции.

Действительно, только потому научный социализм и оказался в состоянии открыть социальные законы развития капиталистического общества, что он был «революцией», т.-е. что он, как представитель пролетариата, совершенно не был заинтересован в сохранении существующего общества. Только поэтому он мог приобрести и научную об'ективность, и широкий исторический взгляд. Но они необходимы, чтобы рассматривать лишь как простой эпизод окружающий нас мир явлений капитализма, с его неслыханными чудесами и его гигантскими жизненными силами, которые, казалось бы, в состоянии сопротивляться всем нападениям; эпизод во всемирно-историческом смысле лишь необычайно короткий, хотя и очень важный, который уже при своем зарождении несет в себе зародыш гибели и имеет смысл только в качестве предвестника чего-то более великого и более высокого—социализма.

Положительное выполнение этой задачи, как известно, было делом Карла Маркса. Правда, мы иной раз встречаемся с утверждением, что работа Маркса должна быть признана устаревшей по той простой причине, что она была совершена пятьдесят лет тому назад. Между тем капитализм проделал такой исключительный путь развития, и это развитие обусловило назревание таких новых явлений, для которых не может оказаться правильной теория, при создании которой эти явления были совершенно еще неизвестны.

Доказательством этой бесплодности марксизма в целом и выставляется то обстоятельство, что он ничего не дал помимо уже совершенного Марксом, между тем как хозяйственная жизнь изобиловала новыми явлениями, настоятельно требующими нового об'яснения.

В этой аргументации верно только то, что капиталистический мир в 60-х годах, когда Маркс дал письменное изложение своей теории, не был еще развит в такой мере, как теперь—спустя 50 лет. Что за эти пятьдесят лет созрели какие-то явления, которые оказались в противоречии с марксизмом — это, правда, в свое время утверждал ревизионизм, но он этого никогда не доказывал. Наоборот, при попытке дать это доказательство он сам уже десять лет тому назад потерпел полное научное крушение, и обретается теперь в катакомбах прошлого. Поскольку новые явления хозяйственной жизни действительно ставили новые проблемы, их можно было разрешить на основе марксистской теории. Мы напомним здесь только ту совершенно изменившуюся за время с 1848 года проблему, которая, благодаря пробуждению неисторических наций в Австрии и на Востоке, поставила перед социал-демократией национальный вопрос и на которую, с точки зрения основ марксизма, был брошен новый свет в прекрасной работе нашего австрийского товарища Отто Бауэра.

Точно так же и новейшая фаза капиталистического развития—империализм—создала явления, научно-теоретическое преодоление которых возможно только на почве марксистской теории. «Финансовый капитал» Рудольфа Гильфердинга,—книга, которая, также как и книга Бауэра, в свое время была подробно разобрана на страницах «Leipziger Volkszeitung»—и представляет первую работу в данной области; она только потому и является достойной внимания, что в ней для об'яснения явлений империализма в первый раз в немецкой литературе привлечен второй том «Капитала».

То же самое, но, без сомнения, гораздо глубже, дает только что появившаяся книга Розы Люксембург «Накопление капитала». В своем предисловии автор замечает:

«Когда я в январе текущего года, после выборов в рейхстаг, снова взялась за работу, чтобы по крайней мере в основных чертах закончить эту популяризацию экономического учения Маркса, я натолкнулась на неожиданное затруднение. Мне не удавалось представить с достаточной ясностью совокупный процесс капиталистического производства, в его конкретных отношениях, а также его об'ективные исторические границы. При ближайшем рассмотрении я пришла к убеждению, что здесь дело идет не только о вопросе изложения, но что перед нами проблема, которая теоретически находится в связи с содержанием II тома «Капитала» Маркса и в то же время связана с практикой современной империалистической политики и ее экономическими корнями».

Таким образом, здесь мы имеем дело с попыткой научно-теоретически обосновать необходимость краха капитализма и неизбежность социализма. В дальнейшем мы увидим, как справился автор с этой задачей.

II.

Первый том «Капитала», как известно, посвящен процессу производства капитала. В нем изображается производство и присвоение капиталистами прибавочной ценности. Движущей целью капиталистического производства является создание не предметов потребления, но прибавочной ценности. Но процесс производства необходимо есть вместе с тем и процесс воспроизводства: не приходится иметь дело с однократным актом производства, оно должно непрерывно повторяться. И не только это: оно должно точно так же непрерывно расширяться. Именно потому, что капиталистический способ производства имеет своей целью не удовлетворение человеческих потребностей, но исключительно получение прибавочной ценности, в нем уже с самого начала заложено стремление к безграничному расширению. Производят, совершенно не учитывая действительные человеческие потребности, и в хозяйственных кризисах явным образом и выступает наружу это несоответствие между растущими производительными силами и отстающими от них возможностями сбыта. Эти кризисы представляют характерное явление капиталистического способа производства,—никакое другое общество их не знало, и соответственно с этим они, как известно, играли в социалистической теории крупную роль. Тем не менее, если желательно представить

себе сущность капиталистического воспроизводства, следует отвлечься от этих кризисов, ибо они представляют собой только колебания процесса воспроизводства, но не сам этот процесс, точно так же как при представлении о ценности товара следует отвлечься от спроса и предложения, которые равным образом обусловливают только колебания цен, но не саму ценность.

Расширенное воспроизводство при капиталистических отношениях сводится, таким образом, к производству постоянно растущей массы прибавочной ценности; она присваивается классом капиталистов. Но что делают они с этой прибавочной ценностью? Они используют ее частью для целей личной роскоши, частью же для расширения производства. Поскольку имеет место последнее, поскольку прибавочная ценность, таким образом, капитализируется, мы говорим о накоплении капитала. Одно ясно: чем дальше идет процесс накопления капитала, тем сильнее растет присваиваемая классом капиталистов масса прибавочной ценности, и снова встает вопрос: что же делают они с этой прибавочной ценностью?

Присмотримся несколько поближе к этому процессу накопления.

Класс капиталистов производит не для того, чтобы удовлетворять человеческие потребности, но исключительно в целях получения прибавочной ценности. Но эта прибавочная ценность заключена в товарах, с которыми отдельный капиталист ничего не может предпринять. Он должен продать их, иначе его производство не имело никакого смысла, прибавочная ценность для него потеряна. Кто же купит у него товары, в которых заключена эта прибавочная ценность? Рабочий класс не может этого сделать: рабочие получают заработную плату, но заработная плата представляет только часть капитала, авансированного капиталистами до начала производственного процесса, которую они возвращают из продукта по окончании этого производственного процесса. Из прибавочной ценности рабочий класс не получает ничего. Но и класс капиталистов не может этого сделать. Конечно, некоторую часть прибавочной ценности они потребляют в виде предметов личной роскоши. Однако эта роскошь не может никогда поглотить всей прибавочной ценности, ибо иначе не было бы никакого накопления капитала. Личная роскошь класса капиталистов может расти, и она фактически растет вместе с ростом прибавочной ценности, но все же предпосылкой накопления является то, что не вся прибавочная ценность потребляется. Кроме того, значительная доля прибавочной ценности появляется на свет уже в таком виде, который заранее исключает ее личное потребление, и непосредственно предназначает ее для расширенного воспроизводства, — а именно она появляется в виде средств производства, т.-е. машин и орудий.

Чтобы представить в чистом виде законы капиталистического способа производства, Маркс, естественно, должен был предположить полное господство капитализма с его двумя классами—капиталистами и наемными рабочими. Но эти два класса оказываются совершенно недостаточными, чтобы сделать возможным накопление капитала, и вместе с тем вообще обеспечить жизненное условие капиталистического общества.

Однако, капиталистическое общество, которое состояло бы исключительно из капиталистов и наемных рабочих, само по себе невозможно, оно должно рушиться.

В действительности капиталистическое общество состоит не только из этих двух классов. Мы имеем там еще землевладельцев, служащих, врачей, адвокатов, художников, ученых; существует еще церковь со своими слугами, а также государство со своими чиновниками и солдатами. Быть может, мы здесь найдем покупателей накопляемой, т.-е. не потребляемой самим классом капиталистов, части прибавочной ценности? Ни в коем случае! Маркс сам отклонил подобных «третьих лиц» в качестве покупателей, как увертку. И, действительно, все названные профессии или—как землевладельцы—сами часть класса капиталистов, или же, как либеральные профессии, получают свой доход из рук класса капиталистов, или же, в-третьих, как церковь и государство, содержатся за счет налогов и пошлин, падающих как на заработную плату рабочих, так и на потребляемую капиталистами прибавочную ценность. Так же мы не находим выхода из нашего затруднения в росте населения, или же в ссылке на внешнюю торговлю, посредством которой можно было бы перебросить за границу массу накопленной прибавочной ценности. При исследовании процесса накопления капитала мы имеем дело не с отдельной страной, а со всем мировым рынком, а для него не существует никакой заграницы. Еще в I томе «Капитала» Маркс выдвинул это положение:

«Чтобы понять предмет исследования в его чистом виде, без мешающих побочных обстоятельств, мы должны здесь рассматривать весь торговый мир, как одну нацию, предполагая при этом, что капиталистическое производство утвердилось везде и захватило все отрасли промышленности».

Как же теперь решить это затруднение? У самого Маркса этого решения мы не найдем. Правда, во II томе он все снова и снова ставит вопрос: откуда берутся деньги, чтобы оплатить накопленную прибавочную ценность? Но ответа он сам не дает. Анализ этих частей II тома у Маркса, данный товарищем Люксембург, принадлежит к числу наиболее блестящих в теоретическом отношении сторон ее книги; благодаря ей впервые в немецкой литературе сделалось ясным истинное значение этого трудного и апокрифического II тома. Сам Энгельс дал, как известно, совет читать соответствующие части II тома только после ознакомления с III томом. В действительности трудности понимания II тома возрастают еще более, благодаря самой форме рукописи, не предназначенной для печати; ибо он существует в том виде, в каком Энгельс нашел его в оставшихся после Маркса бумагах; относительно отдела о воспроизводстве и обращении общественного капитала Маркс прямо заявлял о том, что он настоятельно «нуждается в переработке».

На это указывает и Люксембург:

«Если спросить, почему в «Капитале» Маркса нельзя найти решения этой важной проблемы капиталистического накопления, то прежде всего придется принять во внимание, что II том «Капитала» представляет собою не законченное произведение, а оборванную на полуслове рукопись».

Сюда привходит другой момент, на который настойчиво указывает Люксембург. В анализе процесса воспроизводства у Маркса на первый план выдвигается полемика с Адамом Смитом относительно проблемы возмещения постоянного капитала из совокупного продукта. Здесь концентрирует все свое внимание Маркс. Тем самым вторая проблема, проблема накопления, и именно реализации прибавочной ценности в целях капитализации, отодвигается на задний план и, в конечном счете, едва лишь Марксом намечена. Но это не уменьшает заслуги товарища Люксембург, ибо она впервые определенно указала на этот пробел.

При этом вопрос, о котором здесь идет речь, является вопросом громаднейшей важности для политической экономии. И поэтому не было в том никакого чуда, что он постоянно все снова всплывал, как до, так и после Маркса, и требовал своего разрешения. Из числа этих исторических попыток его разрешения книга товарища Люксембург приводит нам три попытки, которые связаны с именами Сисмонди—Рикардо, Кирхман—Родбертуса и, наконец, с именами русских теоретиков: Струве, Булгакова, Туган-Барановского, с одной стороны, Воронцова и Николая—она—с другой.

Путешествие, которое мы предпринимаем здесь на протяжении 150 страниц по истории теории, является в высшей степени поучительным и чрезвычайно наглядным; здесь празднует свой счастливый триумф искусство автора в изящной разработке трудных проблем и в их изложении, понятном даже для мало подготовленных масс. Эти теоретические споры выступают здесь перед нами не как бескровные абстракции и пустые словопрения, но как исторические акты социального самопознания; их характер самым тесным образом зависит от той степени исторической зрелости, которой достигло буржуазное общество. Первый спор между Сисмонди и великим Рикардо разыгрывается в первой четверти XIX столетия, его место действия—Англия и Франция; там возникают уже первые сильные сомнения в богоустановленности капиталистического порядка, что так живо проявляется в полных темперамента жалобах мелкобуржуазного Сисмонди. Второй спор разыгрывается около середины XIX столетия; его место—Германия, или, точнее, Померания, область не очень счастливая для политической экономии. Третий спор, наконец, имеет свое место в России в конце XIX столетия. В нем выступают в первый раз марксисты, уже знакомые и со II томом «Капитала». Во всех этих трех спорах повторяется одна и та же ситуация: на одной стороне стоят мелкобуржуазные скептики—Сисмонди, Кирхман, Николай—он, которые об'являют невозможным капиталистическое накопление, а на другой - грубые оптимисты—Рикардо, Родбертус, Туган-Барановский, для которых капитализм в своей основе вечен, ибо он сам может оплодотворять себя безгранично. И подобно тому как эти три спора образуют собой восходящую линию, и их все более и более широкие точки зрения обусловливаются все большей степенью зрелости буржуазного общества, подобно этому же, все они терпят крушение у границы, которая полагается этой же степенью зрелости. Но и в них мы не находим никакого удовлетворительного ответа на интересующий нас жизненный вопрос капиталистического хозяйства: каким образом возможно накопление капитала?

Посмотрим теперь, какой ответ на этот вопрос дает товарищ Люксембург.

III.

Если мы раньше указывали на то, что три исторические попытки дать ответ на вопрос о возможности капиталистического накопления самым непосредственным образом были обусловлены соответствующей степенью зрелости буржуазного общества, то, само собой понятно, это верно и по отношению к ответу, даваемому товарищем Люксембург.

У ней эта обусловленность выступает даже еще явственней. Уже на титульном листе ее книги можно прочесть: к экономическому об'яснению империализма.

В действительности, уже сам империализм, т.-е. наиболее зрелая и наиболее развитая форма, которая свойственна капитализму, дает ответ на вопрос: каким образом возможно капиталистическое накопление? Или, другими словами: куда девается непотребленная капиталистами прибавочная ценность?

В хозяйственном еженедельном обозрении «Leipziger Volkszeitung» от 11 января наши читатели могут найти обзор гигантского английского экспорта капиталов. Из $4^1/_4$ миллиардов марок английского капитала, которые видимым образом были вновь вложены только в последнем году, 1.430 миллионов мигрировали в английские колонии, 1.290 миллионов в Россию, Южную Америку, Азию и другие экзотические страны, 470 миллионов в Соединенные Штаты, которые в некотором смысле являются еще новой страной для капиталистического развития. Другими словами, 3.210 миллионов, или $3^1/_4$ миллиарда из $4^1/_4$ вновь вложенного английского капитала, мигрировали в некапиталистические страны, в Англии остался только один миллиард, а в западно-европейские страны мигрировали только 100 миллионов. Сама капиталистическая действительность, таким образом, дает нам ответ на вопрос: куда же девается непотребленная капиталистами, т.-е. накопленная прибавочная ценность? Эта прибавочная ценность идет туда, в эти еще не открытые для капитализма области и классы. Но это есть также и ответ товарища Люксембург.

«Решение проблемы, о которой в политической экономии спорили почти целое столетие, лежит между двумя крайностями: между мелкобуржуазным скептицизмом Сисмонди, Кирхмана, Воронцова и Николая—она, которые считали накопление невозможным, и грубым оптимизмом Рикардо, Сея, Туган-Барановского, для которых сам капитализм может беспредельно себя оплодотворять и, следовательно,—это только логический вывод—существовать вечно. Решение проблемы в духе марксова учения заключается в диалектическом противоречии: капиталистическое накопление для своего движения нуждается в некапиталистических общественных формациях, как в окружающей его среде; оно прогрессирует в постоянном обмене веществ с этими формациями и может существовать лишь до тех пор, пока оно находит эту среду».

Теоретическому и историческому обоснованию этого положения посвящена последняя треть книги Люксембург. При этом автор особенно настойчиво подчеркивает, что здесь нет ни «преодоления Маркса», ни «расширения марксизма» или как бы ни гласили сбивающие с толку выражения,—это решение продолжает оставаться строго в рамках марксистской теории; более того, оно получается само собой, если только вдуматься в то, что Маркс специально говорит в III томе своего труда об общем ходе капиталистического накопления. Но и в этом случае таким положением дела заслуга товарища Люксембург отнюдь не умаляется. После того, как она первая установила наличие пробела у Маркса, она же и заполнила этот пробел. Что она при этом оказалась в состоянии воспользоваться тем строительным материалом, который она нашла у самого Маркса, это точно так же послужило к ее чести, как и к чести Маркса.

Мы видели, что капиталистическое общество, в котором существуют только капиталисты и рабочие, вместе с примыкающими к ним «третьими лицами», само по себе невозможно. В нем не может совершаться накопление капитала. Однако это накопление, т.-е. реализация прибавочной ценности, является для него абсолютной необходимостью.

Это накопление только тогда и возможно, если имеются налицо такие общественные слои и страны, которые еще производят некапиталистически и для которых капиталистические государства доставляют средства производства и средства потребления. Английская хлопчато-бумажная промышленность, напр., в течение первых двух третей XIX столетия доставляла, а частично еще и сейчас доставляет, хлопчато-бумажные ткани крестьянству и городской мелкой буржуазии европейского континента, а также далее, и крестьянству Индии, Америки, Африки. Это потребление некапиталистических слоев и стран и создало основу для чрезвычайного расширения английской хлопчато-бумажной промышленности. Но для этой хлопчато-бумажной промышленности в самой Англии развивалась обширная машиностроительная промышленность, которая доставляла ей прядильные и ткацкие станки, а дальше, в связи с ней, и металлургическая и угольная промышленность. Или, наоборот, капиталистические государства доставляют средства производства, которые превышают их собственную потребность; так, напр., немецкая химическая промышленность доставляла краски, которые находили массовый сбыт в Азии, Африке и т. д. В самих же капиталистических государствах для растущей рабочей армии этих отраслей промышленности должно производиться больше средств потребления.

Но не только для реализации созданной прибавочной ценности капиталистическое общество не может обойтись без некапиталистических стран и слоев, оно нуждается в них и для создания самой прибавочной ценности. Чем больше растет производительность труда, тем в больших массах сырья и иных средств производства нуждается капитал, и он стягивает их отовсюду. Постоянный капитал возрастает не только абсолютно, но также и относительно, в сравнении с переменным, т.-е. требуется все меньше человеческой рабочей силы, чтобы переработать все большую массу сырья. Таким образом не только для реализации

прибавочной ценности, но также и для обеспечения стран капиталистического производства сырыми материалами, мировой обмен является историческим условием его существования. Но мировой обмен при современных отношениях означает обмен между капиталистическими и некапиталистическими формами производства. Захватить в свои руки распоряжение всем земным шаром, чтобы иметь неограниченный выбор средств производства,—есть абсолютная потребность капитализма.

У нас остается еще один вопрос: откуда берется добавочная рабочая сила, которая необходима для столь сильно возрастающего постоянного капитала, т.-е. сырья, машин, и которую он стягивает отовсюду. Хотя постоянный капитал и растет быстрее переменного, однако рост переменной части также весьма значителен. В первую очередь эту необходимую рабочую силу доставляет разложение еще не капиталистически производящих слоев общества в Европе,—крестьянства и ремесленников. Но сколь же мало капиталистическое производство может ограничиться только естественными богатствами и производительными силами умеренного пояса, а, напротив, для своего развития нуждается в возможности использования их во всех климатических поясах, столь же мало может оно обойтись рабочей силой только белой расы. Капитал нуждается для использования тех областей, где белая раса не в состоянии работать, в других расах, он нуждается вообще в неограниченном распоряжении всеми рабочими силами земного шара, для того чтобы привести в движение все производительные силы земли, поскольку этому не ставит границы производство прибавочной ценности.

Поскольку Маркс трактует эти вопросы, это имеет место только с точки зрения так называемого первоначального накопления, т.-е. часа рождения капитала, его выхода из недр феодального общества. Но как только он переходит к теоретическому исследованию капиталистического процесса, он постоянно возвращается к своей предпосылке: всеобщему и исключительному господству капиталистического способа производства.

Тов. Люксембург, напротив, доказывает—и в этом центральный пункт ее книги,—что капитализм не только при своем возникновении, но также и в период полной своей зрелости, в любой час своей жизни и в любом отношении—и в отношении постоянного капитала, и в отношении прибавочной ценности—не может обойтись без одновременного сосуществования некапиталистических слоев и обществ. Он может существовать только до тех пор, пока существуют они; но одновременно он все более и более разрушает существование таких слоев и обществ, и вместе с тем он роет свою собственную могилу.

«Капитализм является первой хозяйственной формой, обладающей пропагандистской силой; это—форма, которая имеет тенденцию распространяться по всему земному шару и вытеснить все прочие хозяйственные формы и которая никаких других хозяйственных форм рядом с собою не терпит. Но капитализм—первая хозяйственная форма, которая без других хозяйственных форм, как ее среды и питательной почвы, существовать не может; она, обладая тенденцией превратиться в мировую форму, разбивается о свою внутреннюю неспособность стать

мировой формой производства. Капитализм есть живое историческое противоречие в себе самом, процесс движения его накопления является выражением, непрерывным разрешением и в то же самое время усложнением этого противоречия. На определенной высоте развития это противоречие не может быть разрешено иначе, как применением основ социалистического хозяйства, той формы хозяйства, которая по природе своей является в одно и то же время мировой формой и гармонической в себе системой, потому что она основана не на накоплении, а на удовлетворении жизненных потребностей трудящегося человечества путем развития всех производительных сил земной поверхности».

Этими положениями и заканчивается книга.

Большая часть ее последней трети посвящена историческому доказательству необходимости для капитализма некапиталистических стран. Изображение английского господства в Индии, французского—в Алжире, англо-французского «открытия дверей» Китая посредством пушек, история американских фермеров. буров в Южной Африке упадок египтян и турок,—все это в высшей степени жизненно и бросает всю полноту света на новейшие проблемы империалистической политики. В особенности то, что автор говорит в двух последних главах об «охранительных пошлинах и накоплении» и о «милитаризме, как поприще капиталистического накопления», являются крайне актуальны; этими вопросами нам придется заниматься и в дальнейшем. Они образуют, мимоходом будь сказано, между прочим, также блестящее обоснование той позиции, которую автор этих строк занял в вопросе о разоружении. Автор дал своей книге подзаголовок «к экономическому об'яснению империализма» и в предисловии говорит:

«Если попытка дать научное решение этой проблемы мне удалась, то моя работа, помимо чисто теоретического интереса, как мне кажется, должна иметь и некоторое значение для нашей практической борьбы с империализмом». Книга и имеет это значение в высшей мере... Она нам теоретически показывает, что империализм отнюдь не является случайной прихотью, таким явлением, которое могло бы выглядеть так, но которое также хорошо могло бы выглядеть и иначе, напр., он мог бы быть миролюбивым, как в свое время утверждалось в «Neue Zeit». Она показывает нам далее, что то мощное усиление, которое, без сомнения, представляет для капиталистического общества империализм, означает не обеспечение его существования, но, наоборот, ускоренное приближение его конца, ибо в обществе, покоящемся на классовых противоположностях, господствующий класс никогда не исчезает и другой не заступает его место, прежде чем этот господствующий класс не достигнет высшей точки своей силы. Книга тов. Люксембург знаменует собой очень существенное обогащение нашего теоретического познания империализма, и задача партийной прессы—перечеканить ее сокровища в ходящую разменную монету, тем более, что некоторые части книги одолеваются не без трудностей. За нами дело не станет.

(«Leipziger Volkszeitung» от 16, 17 и 18 января 1913 г.).

Статья Ю. Карского.

I.

В буржуазном лагере часто оспаривается научное значение марксизма указанием на то, что ученики Маркса дали мало научных работ. В этом лежит, по мнению противников, доказательство того, что учение превратилось в догму, что оно стало неспособным к развитию. Это—ложный вывод. Мы, марксисты, лучше всего знаем, как бесконечно много еще нужно сделать, как бесконечно много нужно еще открыть в области истории, экономии, социологии при помощи нашего метода. Если, несмотря на это, научная работа остается незначительной в сравнении с задачами, то это имеет свою причину именно в том, что мы являемся марксистами. Ибо это значит, что мы хотим быть в первую очередь борцами за дело пролетариата. А так как для этого в настоящее время прежде всего требуется, чтобы были выполнены задачи агитации и организации, то место марксистов—даже если они выказывают способность к научной работе—в редакциях рабочих газет, в бюро профессиональных союзов, в парламентах, а не в кабинетах ученых. Тем более должно нас радовать, когда появляется ценная, строго научная марксистская работа. Таковая и лежит перед нами в виде книги тов. Розы Люксембург: «Накопление капитала. К вопросу об экономическом об'яснении империализма».

Проблема, которой посвящена данная работа на первый взгляд кажется очень простой, однако эта проблема оказывается, при ближайшем рассмотрении, чрезвычайно сложной. Она гласит так: каким образом возможно расширенное воспроизводство капитала. Откуда берутся покупатели той части произведенного продукта, в которой воплощена прибавочная ценность?

Мы знаем, что капиталистическое хозяйство покоится на присвоении прибавочной ценности. Капиталистические предприниматели производят продукты только с определенной целью получить прибыль; они вкладывают определенный капитал в производство и рассчитывают при этом путем продажи продуктов получить некоторый излишек ценности, по сравнению с тем, что они сами затратили, при чем этот излишек должен превратиться в деньги. Тайну этого процесса вскрыл Карл Маркс; он доказал, что присвоение прибавочной ценности оказывается возможным только потому, что рабочий класс вынужден собственниками средств производства передать им часть плодов их, создающего ценность, труда.

Вторая характерная черта капиталистического способа производства состоит в том, что производство постоянно расширяется, и оно должно расширяться. Только одна часть присвоенной прибавочной ценности затрачивается классом капиталистов для обеспечения себе средств существования, другая же часть превращается в новый капитал, накопляется. Этот накопленный капитал снова бросается в производство, он снова должен высиживать прибавочную ценность. Так же беспрестанно растет масса производимых продуктов.

Здесь оказывается противоречие. Издержки существования рабочего покрываются из заработной платы. Класс капиталистов затрачивает некоторую часть капитала на оплату купленной рабочей силы; эта часть капитала является переменным капиталом. Заработная плата отдельного рабочего может, правда, расти, но общая сумма всей заработной платы не может вырасти так, чтобы поглотить ценность всего прибавочного продукта, который был получен в результате применения рабочей силы. Это не может случиться уже потому, что тогда исчезнет прибыль, отпадет то побуждение, которое заставляет капиталиста производить. Но если только часть продукта труда может быть потреблена рабочим классом, если другая часть, именно та, которая содержит прибавочную ценность и притом в той форме, в какой она находится налицо, не может быть потреблена капиталистами, то спрашивается, откуда же берутся для нее покупатели? Однако продажа, превращение товара в деньги необходимы, ибо капиталистический предприниматель заставляет занятых у него рабочих производить не потребительные ценности для своего частного потребления, но товары, продукты для рынка. Его цель получить деньги, но присвоенный прибавочный продукт состоит из продуктов, из железных рельс, смазочного масла, хлопчато-бумажной ткани, предметов питания и иных прекрасных и полезных вещей, но которые радуют сердце капиталиста только тогда, когда они уходят прочь, когда они проданы. Часть этих благ в конечном счете поглотил рабочий класс, и оплатил их своей заработной платой; в результате переменный капитал притек обратно к классу капиталистов. Другая часть идет в обмен между капиталистами. Но как быть с прибавочной ценностью, кто купит ту товарную массу, в которой воплощена эта прибавочная ценность?

Чтобы выяснить проблему теоретически, предположим, что капитализм развился до своих последних пределов, что он господствует на всем земном шаре и что, таким образом, существуют лишь капиталисты и пролетарии. Итак, человечество состоит из двух классов: многочисленный класс пролетариев создает продукты, из которых они могут купить только часть и тем удовлетворить свои потребности; другой класс—капиталисты—удерживает у себя ту часть этих продуктов, в которой воплощена прибавочная ценность. Но эти блага должны быть проданы, прибавочная ценность должна накопиться как капитал и быть применена для производства еще большей массы продуктов, но—откуда же берутся покупатели?

Следовало бы думать, что этот вопрос должен был стоять в центре экономического исследования. Однако Роза Люксембург показывает нам в своем экскурсе в историю политической экономии, что хотя этот вопрос и поднимался в той или иной

форме у теоретиков до Маркса, но он не мог быть отчетливо сформулирован, ибо отсутствовало представление об основных законах производства прибавочной ценности. Другое основание, думаем мы, лежит в том, что со времени Адама Смита у экономистов отсутствовал взгляд на производственный процесс, как нечто целое. Они углублялись в анализ взаимных отношений отдельных хозяйств или хозяйствующих индивидуумов и теряли из виду весь комплекс явлений, как некий целостный процесс.

У предшественников Смита было иначе. Физиократы, и прежде всего Кенэ в своей Tableau économique (экономической таблице) пытался исследовать, как, при сохранении постоянства производственного процесса, продукты общественного труда распределяются между различными группами общества. Это решение вопроса, однако, лучше подходило для феодального, чем для капиталистического общества.

Пришел Маркс и дал гениальное об'яснение этим основным законам. Этой гигантской работе посвящен первый том «Капитала». Дальнейшая работа была предвосхищена и уже намечена; во втором и третьем томах его главного труда должно было быть дано движение капиталистического хозяйства, взятого в целом. Смерть похитила исследователя преждевременно, так что эти тома, в том виде, как мы их знаем, представляют из себя только фрагменты.

Поставленный вопрос должен был интересовать Маркса. Люксембург и показывает нам, что в обоих томах повторяются попытки его разрешить, однако само решение отсутствует.

Большая часть книги Розы Люксембург посвящена изложению трактовки проблемы у Сисмонди, Мак-Куллоха, Сэя, Родбэртуса, Маркса, а также у русских марксистов. Это изложение, остроумное вылущивание проблемы во всем ее значении, привлечет внимание всякого, кто интересуется политико-экономическими исследованиями.

Может быть, некоторые читатели, вместе с нами сочтут ненужным иногда весьма агрессивный тон автора; мы полагаем, что нет необходимости слишком полемизировать с теми, кто давно находится уже в могиле. Однако это вопрос темперамента; зато мы вполне будем вознаграждены остро отточенным стилем, ясным изложением, постоянно выдвигающим самое существенное.

II.

Решение, которое находит Роза Люксембург для поставленной проблемы, является отрицательным. Она показывает, что это противоречие в капиталистическом обществе вообще неразрешимо: при предпосылке господства капитализма на всем земном шаре, распадения общества на два резко разделенных класса, отсутствует всякая возможность реализовать эту заключенную в продуктах прибавочную ценность, для нее нельзя найти никакого сбыта. Это, тривиально выражаясь, проблема борющихся львов, которые пожирают друг друга вплоть до кончиков хвостов.

Это значит, что капитализм в качестве единственной господствующей хозяйственной формы вообще немыслим. В этом его отличие от всех прежних хозяйственных форм, основанных на натуральном хозяйстве. И эти более ранние формы вели к «распи-

реннему воспроизводству», но там отсутствовала необходимость продажи, поисков покупателей для прибавочного продукта. В обществе, базирующемся, напр., на рабском труде и, следовательно, на беспощадной эксплоатации, производительность труда могла, правда, сильно возрастать, и она возрастала. Рабы производили больше, чем потребляли, и рабовладельцы могли в таком случае часть рабочей силы применить для создания лучших средств производства, для дальнейшего увеличения производительной силы. Они могли также часть излишней рабочей силы, т.-е. ставшей излишней после удовлетворения жизненных потребностей рабов и господ, применить для умножения предметов роскоши всякого рода.

Гигантские оросительные сооружения в Индии, Египте, Вавилоне, постройка храмов и пирамид, которые приводят нас в изумление массой затраченного при этом человеческого труда, свидетельствуют о том, как обстояло дело. Если же мы представим себе капиталистическую хозяйственную форму в качестве единственной господствующей, то мы признаем тотчас же невозможность такого решения.

Единичный капиталист ничего не может предпринять с прибавочным продуктом, пока он его не продаст. Он не может прибегнуть и к тому, чтобы прямо затратить на себя присвоенный им прибавочный труд, излишнюю рабочую силу эксплоатируемых им рабочих. Пожалуй, можно бы представить себе дело так, что господствующие капиталисты выступают не индивидуально, но как замкнутый класс, который планомерно применяет излишнюю рабочую силу рабочего класса, чтобы производить все больше и больше предметов роскоши, в то время как рабочий класс удовлетворяет только простые жизненные потребности. Однако это не было бы капиталистическим обществом, ибо отсутствовал бы основной элемент—индивидуальный способ ведения хозяйства и индивидуальное присвоение прибавочной ценности. Эта общественная форма к тому же тотчас же разлетелась бы вдребезги: отношения эксплоатации были бы столь осязательны и очевидны, что эксплоатируемые скоро покончили бы с ними.

Но от такого господства капитализма на всем земном шаре мы еще очень далеки. До сих пор во всех капиталистических странах существуют еще социальные слои, которые находятся между пролетариатом и классом капиталистов—крестьяне и мелкие самостоятельные производители. Они и поглощают часть прибавочного продукта, с другой же стороны, они платят дань капиталу (задолженность). Но, прежде всего, существуют еще и такие страны, производство которых покоится на натуральном хозяйстве. И эти страны поглощают товары капиталистического производства и оплачивают их произведениями своего труда.

Разграбление таких народов дало основу для «первоначального накопления»; посредством прямого грабежа народов Америки, Индии, Азии,—мореплаватели, авантюристы, купцы отчасти сколотили капитал, при помощи которого они потом основали в Европе мануфактуры и фабрики, благодаря чему ремесленники были пролетаризованы и были вынуждены превратиться в наемных рабочих. В дальнейшем ходе вещей «солидная» торговля с теми же народами служит тому, чтобы реализовать выжатый из этих наемных рабочих прибавочный продукт. Но дело не

исчерпывается простым обменом товаров. Капиталисты переходят к вывозу в отдаленные страны не только товаров, но и капитала. Накопленная прибавочная ценность, превратившаяся в новый капитал, служит средством тому, чтобы открыть для капитализма и те народы, которые еще живут в условиях иных хозяйственных форм, чтобы пролетаризировать новые народные массы, чтобы выжимать новую прибавочную ценность.

Роза Люксембург и показывает нам, что это стремление к господству над чужими народами, с целью подчинить их ярму капитализма—что мы в новейшее время называем империализмом—отнюдь не является случайным явлением. Напротив, это необходимое следствие капиталистической системы. Класс капиталистов, выжимая из пролетариев своей страны все большие массы прибавочной ценности, вынужден применять прибавочный продукт в других странах, вкладывать в них накопленный капитал с тем, чтобы он снова высиживал там новую прибавочную ценность. Так совершается расширение хозяйственного господства капитала, и чтобы его обеспечить, должен последовать также и политический захват чужих стран. Это в свою очередь требует сильнейшего увеличения милитаристического аппарата, не только потому, что всякое капиталистическое государство нуждается в армии и флоте для порабощения и захвата народов иных культурных ступеней, но также и потому, что каждое из этих капиталистических государств видит во всех других своих соперников по ограблению. Оно должно противостоять им вооруженным до зубов, если оно только желает обеспечить свой грабеж и продолжать его в дальнейшем. Издержки милитаризма и маринизма покрываются, однако, не из прибавочной ценности, но перекладываются на трудящиеся массы, в то время как поставка орудий убийств государству означает для капиталистов лишь выгодное вложение капитала.

Тов. Люксембург дает нам, таким образом, научное об'яснение империалистических тенденций. Она раз'ясняет нам теоретические положения, показывая на примерах капиталистической экспансии в Америке, Индии, Египте и Китае, каким образом, посредством импорта товаров, посредством займов, путем устройства фабрик разлагаются и разрушаются хозяйственные системы народов некапиталистической культуры.

Так класс капиталистов стремится к тому, чтобы расширить капиталистическое хозяйство, сделать его единственно господствующим. Но одновременно он рубит тот сук, на котором сидит; ибо с каждой областью, которая открывается для капитализма, с каждым народом, который загоняется под капиталистическое ярмо, возрастает также масса прибавочной ценности, но вместе с тем исчезает возможность сбыта продуктов, в котором заключается эта прибавочная ценность.

«Капитализм,—говорит автор,—является первой хозяйственной формой, обладающей пропагандистской силой; эта форма, которая имеет тенденцию распространиться по всему земному шару и вытеснить все прочие хозяйственные формы и которая никаких других хозяйственных форм рядом с собой не терпит. Но капитализм—первая хозяйственная форма, которая без других хозяйственных форм, как ее среды и питательной почвы, существовать не может; она, обладая тенденцией превратиться

в мировую форму, разбивается о свою внутреннюю неспособность стать такой мировой формой производства. Капитализм есть живое историческое противоречие в себе самом, процесс движения его накопления является выражением, непрерывным разрешением и вместе с тем усилением этого противоречия. На определенной высоте развития это противоречие не может быть разрешено иначе, как применением основ социалистического хозяйства,—той формы хозяйства, которая по природе своей является в одно и то же время мировой формой и гармонической в себе системой, потому что она основана не на накоплении, а на удовлетворении жизненных потребностей трудящегося человечества путем развития всех производительных сил земной поверхности»[1]).

(«Münchener Post» № 24—25, 30—31 января 1913 г.).

---

[1]) См. Роза Люксембург, Накопление капитала, русский перевод Ш. Дволайцкого, 3-е изд., стр. 489—490.

О неравномерности экономического развития при капитализме.

А. Айхенвальд и Б. Борилин.

I.

Факт неравномерности экономического развития капитализма и в прошлом, и в настоящем совершенно бесспорен. В строе, где существует частная собственность на средства производства и анархия производства, не было и не могло быть равномерности экономического развития. Думать, что развитие хозяйства, развитие техники и т. д. в мире капитализма может итти путем равномерного, гладкого, соответственного роста отдельных предприятий, отраслей, стран, отдельных элементов, составляющих общую хозяйственную систему, значило бы верить в «предустановленную гармонию», рождающуюся из стихии, значило бы совершенно не понимать того особенного механизма движения производительных сил, который свойствен капитализму, и только капитализму. «Любой марксист, даже любой человек, знакомый с современной наукой вообще,—говорит Ленин,—скажет, что ни равномерности, ни гармоничности, ни пропорциональности в мире капитализма никогда не было и быть не могло» (Ленин, т. XVI, стр. 183).

И именно потому, что факт неравномерности экономического развития капитализма совершенно бесспорен, очевиден, приемлется как данное, именно поэтому особенно важно видеть причины наличия этого факта, видеть тот механизм, который порождает неравномерность.

Не вскрыв этого механизма, мы превратили бы существеннейшую, важнейшую закономерность развития мировой системы капитализма, являющуюся буквально решающей для его судеб, в простую констатацию факта, в банальную, бесплодную истину.

Таким образом, важно прежде всего установить содержание понятия неравномерности экономического развития капитализма, т.-е. установить, о чем идет речь. Речь идет о неравномерности экономического развития, вытекающей из особенностей капиталистического способа производства, из особенностей свойственного капитализму механизма движения производительных сил. Речь идет об этом, а не о неравномерности развития, как «законе всей человеческой истории» (Троцкий); об этом, а не о неравномерностях развития человеческой истории до и после рождества Христова.

Это сразу станет ясным, если мы обратим внимание на то, в чем прежде всего обнаруживается действие закона неравномерности развития. Этот закон прежде всего проявляется в том, что «равномерного развития отдельных предприятий, трестов, отраслей промышленности, стран (подчеркнуто нами. *А.* и *Б.*), при капитализме быть не может» (Ленин, т. XIII, стр. 329). «Капиталистическая сила» (Ленин) этих единиц и групп развивается с различной быстротой, а иногда и в различных направлениях. В основе этого неравномерного развития капиталистических предприятий, отраслей, стран, конечно, лежит прежде всего неравномерное технико-производственное развитие капиталистического предприятия, отрасли, страны.

Однако тут возможно смешение явления неравномерности экономического развития капитализма с явлением совсем другого порядка. Характерны ли технические перегруппировки внутри хозяйства вообще, изменения производственной пропорциональности между отраслями, изменения хозяйственного веса каждой из них, технико-экономические перегруппировки между отдельными целыми хозяйственными комплексами (странами) и т. д. только для капитализма? Отнюдь нет. Такие перегруппировки всегда были и будут. Так, напр., более быстрый рост металлургии, машиностроения, производства, средств производства по сравнению с производством средств потребления, развитие парового двигателя, развитие применения электричества и тому подобные изменения в соотношении ролей отдельных отраслей производства вытекают прежде всего из имманентных законов технического развития производительных сил. При разном общественном строе будет разный темп, быстрота, разный конкретный состав отраслей в общих рамках этих технических передвижек. Но сами по себе технические перегруппировки между отраслями характерны не только для капитализма. Можно предположить, что при социализме они будут еще более грандиозны.

Точно также сосредоточение производства на более крупных хозяйственных единицах вытекает прежде всего из требований самого роста применяемых человеком производительных сил. Возвращение, предположим, к мелкому производству исторически немыслимо, так как производительные силы переросли рамки мелкого, раздробленного, необобществленного процесса труда. Наконец, изменения в разделении труда и в распределении «звеньев» производства между различными крупными хозяйственными комплексами (странами) тоже само по себе характерно не только для капитализма.

Если все сказанное правильно, то в чем же, действительно, заключается неравномерность экономического развития при капитализме? В особенном, свойственном только капитализму способе осуществления этих технико-экономических перегруппировок. При капитализме движение по пути развития производительных сил, а значит, и осуществление связанных с этим движением технико-экономических перегруппировок характеризуется неравномерностью, негармоничностью, скачкообразностью в развитии отдельных частей капиталистического хозяйства. Это развитие сопровождается созданием диспропорций, несоответствий, неравномерностей в соотношении этих частей. Те-

нико-экономические перегруппировки между предприятиями, трестами, отраслями, странами имеют при капитализме совершенно особые формы и особое значение. Ибо, во-первых, капиталистическая частная собственность превращает все эти экономические единицы или группы в «атомизированные», формально самостоятельные, обособленные друг от друга общественным разделением труда, противостоящие друг другу на рынке хозяйственные комплексы. А в силу этого всякие технико-экономические перегруппировки превращаются в перегруппировки «капиталистической силы» между этими владеющими капиталистскими группами, между этими «атомами» неорганизованного целого—вместо того, чтобы быть простыми передвижными внутри организованного в единое планомерноуправляемое хозяйственное целое единого—напр. социалистического—общества, в котором отдельные единицы и части разнятся друг от друга только с точки зрения материально-производственных отношений и в котором поэтому проблема неравномерности роста и перегруппировок теряют все свои характерные социал-экономические черты. Ибо, во-вторых, вследствие такой частно-собственнической организации хозяйства перегруппировки происходят скачкообразно, внезапно, насильственно, создавая огромное количество нарушений и диспропорций. В этом и заключается неравномерность экономического развития капитализма. Именно из специфической формы буржуазного производства вытекает этот способ совершения технико-экономических перегруппировок. Установление пропорциональности отдельных сфер производства при постоянных технических сдвигах, а также между размерами производств и потребления может явиться только на пути неравномерного, скачкообразного, сопровождающегося перегруппировками и нарушением пропорциональности движения отдельных предприятий, отраслей, стран вперед. Поэтому «невозможны никакие иные средства восстановления время от времени нарушенного равновесия, как кризисы в промышленности, войны в политике» (Ленин, т. XIII, стр. 132).

Неравномерность экономического развития капитализма дает себя знать с огромной силой в момент кризисов. Последние являются «насильственными взрывами, которые на мгновение восстанавливают нарушенное равновесие» (Маркс, Капитал, т. III, ч. 1, стр. 225. Курсив наш). Однако кризисы, восстанавливая нарушенное равновесие не упраздняют и не могут упразднить (даже на мгновение!) неравномерности экономического развития капитализма. Даже состояние восстановленного равновесия капиталистического производства отнюдь не исключает, а, наоборот, включает в себя ряд структурных неравномерностей в темпах и в уровнях развития, являющихся следствием именно стихийного, анархического, неорганизованного движения вперед.

Другими словами, было бы ошибочно думать, что неравномерность сводится только к тому, что развитие совершается с кон'юнктурными колебаниями, т.-е. с более или менее кратковременными диспропорциональностями, в среднем взаимно уравновешивающимися и ликвидируемыми каждый раз от кризиса до кризиса. В этом случае пришлось бы предположить, что вне кон'юнктурных колебаний при капитализме нет и быть не может

никаких других, более постоянных, коренных, глубоких неравномерностей. В этом случае оказалось бы, что анархическая организация капитализма не оставляет никаких следов за пределами кон'юнктурного цикла, на развитии производительных сил, каком по целым периодам в одно, два или несколько десятилетий, на структуре капиталистического хозяйства, т.-е. на соотношении его *основных* частей (отраслей, стран и т. п.). С этой точки зрения во всех значительных перестройках и перегруппировках внутри «организма» капиталистического хозяйства, в различных темпах роста отраслей и районов в течение длительных периодов не будет заключаться ни атома какой-либо неравномерности: они сведутся к технико-производственным перестройкам, без которых ведь не может обходиться ни одно развивающееся общественное хозяйство и которые поэтому не составляют специфически капиталистического *типа* развития производительных сил.

В этом случае совершенно непонятным оказалось бы, почему Ленин, говоря о неравномерности, приводил примеры не каких-либо кон'юнктурных колебаний, но именно глубоких, серьезных перестроек и перегруппировок экономической силы отдельных стран,—перегруппировок, длившихся *десятилетиями* и изменявших всю *структуру* мирового хозяйства.

На самом деле *последствия* анархической организации капиталистического хозяйства, *особенности* капиталистического типа развития производительных сил не исчерпываются одними только кон'юнктурными колебаниями, характерными для промышленных циклов. Они находят свое отражение в самой структуре капиталистического хозяйства, они создают не только кон'юнктурные, но и *структурные неравномерности*. В известном условном смысле можно сказать, что кон'юнктурные неравномерности переходят в структурные.

В период под'ема различные отрасли и части капиталистического хозяйства анархически развиваются, стремясь достигнуть максимальных размеров, конкурируя друг с другом, расширяясь количественно, не считаясь с взаимным ростом и неизбежно нарушая пропорциональность в распределении труда, равновесие общественного хозяйства.

Перед лицом кризиса одни отрасли оказываются далеко шагнувшими вперед, выпятившимися и разросшимися, другие, наоборот, сравнительно мало успевшими, несколько оттесненными и т. д. В чем состоит действие кризиса? Он «на мгновение восстанавливает нарушенное равновесие», используя в качестве составных элементов и основ этого равновесия массу материальных средств производства, анархически созданную предыдущим развитием. Кризис частично отсекает ту долю производственного аппарата, запасов и т. п., которая препятствует установлению какого бы то ни было равновесия. Вся остальная масса средств производства, запасов и т. п. становится «материалом» для устанавливаемого равновесия. Ибо, конечно, кризис не может вернуться назад, перекроить результаты предыдущего развития, «отобрать» материал для устанавливаемого им равновесия. Кризис должен согласовать неравномерно и анархично выросшие части. Правда, «согласовывая» их, он вовсе не должен сохранить достигнутые ими размеры, усвоенные ими темпы и т. д. Он может

обрезать или закреплять, ускорять или замедлять и т. д.; но все это он делает исходя из реальных данных, из реальных результатов предыдущего периода анархического под'ема. Именно эти результаты он «согласовывает», а не что-либо другое. Из этого явствует, что кризис нащупывает и устанавливает такое равновесие, которое возможно добиться при данном, определенном предшествующем развитии, которое можно «сделать», «слепить» из имеющегося «материала».

Говоря точнее, причина кризиса в том, что весь этот «материал» не мог сложиться ни в какое равновесие; а работа кризиса в том, что он хирургическими методами приводит отдельные части этого «материала» в какое-то возможное взаимосоответствие.

Было бы прямо смешно думать, что кризис проделывает это путем установления какого-либо «равенства» между развивавшимися отраслями или предприятиями, путем обязательной ликвидации всех последствий неравномерности их роста. Это ниоткуда не следует. Пропорциональность, конечно, не имеет ничего общего с равенством. Для того, чтобы установить равновесие, пропорциональность—для этого кризис вовсе не должен, да и не может, упразднить результатов и проявлений неравномерности экономического развития капитализма. Кризис вынужден упразднить, отсечь, исправить только те неравномерности, созданные прошлым развитием, которые при данном «материале» прямо противоречат устанавливаемой пропорциональности. Зато другие неравномерности кризис кладет в основу этой новой пропорциональности, т. е. закрепляет их.

Предположим, например, что какая-либо отрасль или предприятие росли особенно быстрым скачкообразным темпом, особенно энергично применяли технические улучшения, особенно выдвинулись по своему уровню над другими и т. д. Значит ли это, что кризис обязательно должен сильнее всего ударить по этой отрасли, оттеснить ее, подтянуть остальные и т. д.? Ничего подобного. Если есть возможность установить определенное равновесие путем закрепления такого «выдвижения» нашей отрасли или предприятия через сокращение других, более слабых, через приспособление потребностей к использованию ее продуктов, если это не исключается требованиями технического развития, то кризис не замедлит провести в жизнь, закрепить подобную неравномерность. И, разумеется, неправильно было бы пытаться об'яснить этот факт только какими-то техническими закономерностями, «независящими от капиталистической формы».

Из того, что материально-техническое развитие имеет свою внутреннюю логику, которая не допускает, чтобы какой-либо общественный строй произвольно выбирал темп и порядок развития отдельных производственных отраслей (и в известной степени даже районов)—из этого совершенно неверно было бы сделать тот вывод, что общественно-экономический механизм движения производительных сил имеет второстепенное значение простого проводника заранее данного каким-то образом выведенного из «самих» технических законов «как таковых» порядка, маршрута, производственной пропорциональности и других подобных сторон материально-технического развития. Каждому

общественно-экономическому *механизму* движения производительных сил соответствует определенный *тип развития* производительных сил. Думать, что капитализм просто осуществляет какие-то заранее предустановленные производственно-технические шаги, темпы, пропорции, независящие от капиталистического механизма, целиком вытекающие непосредственно из «логики» технического развития—значит как раз не понимать действительного значения данного типа развития производительных сил. Внутренняя логика технического развития «сама по себе» не могла, конечно, обусловить именно *такого-то* взлета именно *такой-то* отрасли или предприятия, соединяющегося именно с *таким-то* сравнительным отставанием других отраслей. Этот *путь*, эти конкретные неравномерности развития производительных сил обусловлены *капиталистическим типом* их развития, «логикой» *капиталистического* развития техники.

Дело сводится, таким образом, к следующему. Кризис имеет дело с неравномерным уровнем технического развития производственных отраслей и предприятий, с неравномерным темпом роста их продукции, с неравномерным распределением основного капитала по областям, районам, странам, с неравномерным использованием естественных возможностей и т. д. и т. п. Кризис не может и не должен стереть *все* эти неравномерности. Кризис устраняет—или вернее дает толчок к устранению—только тех из них, которые прямо стоят на пути технического прогресса. Кризис *закрепляет* в качестве элементов устанавливаемого им равновесия, т.-е. *включает в данную структуру капиталистического хозяйства*, ряд других неравномерностей, созданных анархическим производственным развитием.

Вопрос о том, какие именно неравномерности обрекаются кризисом на уничтожение, в основном разрешается так, чтобы было возможно осуществление развертывания производительных сил (предполагая «нормальный» капитализм). Одни неравномерности, несмотря на всю свою гипертрофированность, резкость, грубость, *могут* являться капиталистической формой известного шага техники вперед; другие, наоборот, оказываются капиталистической формулировкой *прошлой* (уже пройденной), подлежащей преодолению ступени технического развития. На основе первых кризис сможет установить новую пропорциональность, вторые же окажутся препятствием для этого и будут поэтому обречены на уничтожение. Конечно, из того, что на *данной* ступени, благодаря действию *данного* кризиса, та или иная неравномерность закрепилась, «вошла в структуру» хозяйства, еще не значит, что она не будет обречена на упразднение следующим кризисом. В общем, конечно, каждая структурная неравномерность рано или поздно натыкается на определенную границу своего роста, ибо бесконечное «расхождение» в развитии отдельных частей капиталистического хозяйства исключено естественными, техническими факторами, которые по-особенному, по-своеобразному, но все же сказываются через механизм кризисов.

Подведем теперь некоторые предварительные итоги. Как видно, своеобразной отличительной чертой капиталистического *типа* развития производительных сил, капиталистического *способа* технических перестроек и перегруппировок является неизбежность создания не только конъюнктурных, но и *структурных неравномерностей* внутри хозяйства.

Последнее означает, что благодаря анархической организации хозяйства экономическое развитие, в течение нескольких циклов, выдвигает вперед ту или другую отрасль промышленности, предприятие или страну, возводит темп ее развития до максимума, выпячивает ее значение на первый план, предоставляет ей в общей структуре капиталистического хозяйства особо значительное, иногда прямо исключительно важное место—чтобы затем в следующий период задержать быстроту ее роста, оттеснить ее с завоеванных позиций, уменьшить или свести на-нет ее особую роль и т. д. В течение ряда циклов такое выпячивание той или другой отрасли может чередоваться, при чем на протяжении истории хозяйства данной капиталистической страны (или всего мира) роль той или иной отрасли может даже измениться несколько раз—при чем, разумеется, в конечном итоге,—но только в конечном итоге—изменение ее роли будет соответствовать логике технического развития. Еще в большей мере это относится к соотношению «капиталистической силы» отдельных стран—частей мирового хозяйства. Гегемония одной страны, ее руководящее положение в техническом развитии в один период сменяется ее оттеснением в следующий период. Структура мирового хозяйства претерпевает беспрерывные изменения, и только через них прокладывает себе дорогу рост производительных сил всего капиталистического мира.

Поясним и проиллюстрируем эти положения на примере. В нижеследующей таблице даны темпы роста пяти отраслей индустрии С.-А. С. Ш. Мы взяли именно эту страну, потому что на ее хозяйственной динамике факторы «посторонние»—факторы внешней торговли—отражаются меньше, чем на хозяйстве Англии или Германии.

Динамика роста различных отраслей промышленности С.-А. С. Ш. по десятилетиям прирост (+) или убыль (—) за десятилетие в %% [1]).

	Чугун	Уголь	Потреблен. хлопка	Нефть	Цемент
1850 — 60 . .	+ 45	+ 108	+ 47	—	—
1860 — 70 . .	+ 103	+ 126	— 6	+ 952	—
1870 — 80 . .	+ 124	+ 116	+ 97	+ 399	—
1880 — 90 . .	+ 139	+ 120	+ 60	+ 74	+ 287
1890 —900 . .	+ 48	+ 71	+ 54	+ 39	+ 115
1900 — 10 . .	+ 98	+ 86	+ 24	+ 230	+ 351
1910 — 20 . .	+ 35	+ 29	+ 43	+ 112	+ 25
1920 — 25 . .	0	— 11	—	+ 70	—

О чем говорит нам эта таблица?

Мы видим, как резко меняются соотношения темпов роста отдельных отраслей. В первые 20 лет (1850—60 и 1860—70) максимальный темп из трех отраслей, по которым есть данные за оба эти десятилетия, показывает уголь. Чугун дает меньший темп—в первое десятилетие даже меньший, чем хлопок. Зато в два следующие десятилетия (1870—80 и 1880—90) чугун дает темп более высокий, чем уголь или хлопок. Пятое десятилетие (1890—

[1]) Вычислено по данным «Statistical Abstract of the United States» 1920 г.; за 1920—1925 г.г. данные по сборнику «Мировое хозяйство за 1913—1925 г.г.» Фин. изд. НКФ.

1900) дает нам новый «сюрприз»: чугун вновь растет медленнее угля и даже хлопка. Шестое и седьмое десятилетие (1900—10 и 1910—20) восстанавливает соотношение 1870—80 и 1880—90 г.г., создавая, однако, невиданное до сих пор соотношение между темпом роста угля и хлопка. До сих пор уголь всегда имел темп, превышавший темп хлопка. В десятилетие же 1910—20 г.г. хлопок дал прирост гораздо более значительный, чем уголь. Послевоенные годы (1920—25) дают 0 для чугуна и — 11 для угля. Не менее интересны пертурбации темпа роста нефти. Как правило, ее темп чрезвычайно высок, гораздо выше, чем темп роста угля, чугуна и хлопка. Но зато в течение двух десятилетий подряд (1880—90 и 1890—1900 г.г.) ее прирост был ниже прироста угля и чугуна, а в течение одного из этих десятилетий (1890—1900 г.г.)—даже ниже прироста хлопка. И ведь все эти колебания касаются не каких-либо коротких конъюнктурных отрезков, а целых периодов по 10-ти и по 20-ти лет!

Какой общий вывод можно сделать из нашей таблицы?

Капитализм производит, конечно, необходимые технические перегруппировки. Но «разумное и естественно необходимое проявляется здесь лишь как слепо действующее среднее» (Маркс. Письма к Кугельману, стр. 63). В среднем чугун, нефть, цемент растут быстрее угля и хлопка; в среднем, в конечном счете, необходимые перестройки совершаются. Но на целые периоды уголь или даже хлопок обгоняют по темпу роста нефть, уголь, а иногда и цемент (1910—20 г.г.), чтобы затем наступило обратное соотношение. Сами технические перестройки совершаются путем образования, ликвидации и нового образования структурных неравномерностей в динамике различных отраслей.

Мы уже сказали, что все это еще в неизмеримо большей степени относится к развитию капиталистических стран. Здесь неравномерность экономического развития охватывает отношения между огромными хозяйственными комплексами отраслей и предприятий, которыми в действительности являются капиталистические «народные хозяйства».

Те же самые причины, которые порождают явление неравномерности развития отдельных отраслей и предприятий, создают и неравномерность развития экономической силы отдельных стран. Однако по размерам и по силе неравномерность экономического развития отдельных капиталистических стран приобретает совершенно особое значение. И дело не только в том, что неравномерность здесь охватывает целые огромные хозяйственные комплексы. Возможная степень неравномерности темпов и уровней экономического развития отдельных стран значительно больше, нежели, напр., неравномерности развития отдельных отраслей внутри капиталистического хозяйства. Как ни велика структурная неравномерность, получающая свое выражение в различном развитии разных отраслей, она все же ограничена более узкими пределами, нежели неравномерность в развитии отдельных стран. Техническая и производственная пропорциональность не может быть здесь безболезненно игнорирована. Неравномерное «выпячивание», выдвижение какой-либо отрасли имеет известным своим пределом некоторую техническую грань, за которой невозможно уже никакое равновесие. Поле для не-

равномерного роста экономической силы капиталистических стран имеет более широкие размеры. «Экономическая экспансия» одного государства, одной страны может сопровождаться прямым ослаблением другой и может прямо обусловливаться этим ослаблением.

Та или другая капиталистическая страна может расти прямо за счет другой страны, может оттеснять эту страну с ее прежних позиций, при чем естественно-технические причины ставят этому процессу гораздо более отдаленную и эластичную грань, чем если бы дело шло об отраслях. Ибо персонификация технического прогресса, степень участия в создании равновесия производственных отраслей может передвигаться от одной страны к другой. Америка может заместить Англию в производстве необходимых мировому хозяйству масс товаров, в то время как угольная промышленность не может просто «заместить» металлургии, и наоборот. Нарушение пропорциональности между отраслями, созданное неравномерностью их развития, должно быть устранено последующим развитием. А нарушение «пропорциональности» между странами может способствовать еще дальнейшему развитию неравномерности в том же направлении, в каком оно происходит и до этого нарушения. Так, напр., как ни болезненно для Англии «непропорциональное», «неравномерное» по сравнении с ней экономическое развитие С.-А. С. Ш., тем не менее это нарушение прежних пропорций между Англией и С.-А. С. Ш., именно в виду «болезненности» его для Англии, может способствовать еще бо́льшему ослаблению позиции Англии, не создавая особых затруднений для С.-А. С. Ш.

Ниже приводимые характерные диаграммы иллюстрируют положение о неравномерности развития стран при капитализме (см. диаграмму на стр. 104 и 105).

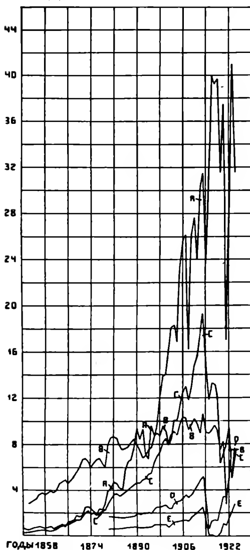
Самый поверхностный взгляд на линию движения производства угля и чугуна показывает, с каким упорством и неумолимой жестокостью движется вверх кривая С.-А. С. Ш., далеко позади оставляя кривую Англии. Только до середины 80-х годов обе кривые подымаются более или менее равномерно. С середины же 80-х годов совершенно исключительный темп движения вверх кривых С.-А. С. Ш. соединяется с несравненно более медленным под'емом или даже застоем английских показателей. То же самое мы видим при сравнении кривых Германии и Англии. Таким образом наличие чрезвычайной неравномерности в развитии отдельных стран несомненно. Более того все указанные выше причины выдвигают в центр проблемы именно вопрос о неравномерном развитии экономической силы капиталистических стран.

При анализе этого центрального вопроса проблемы неравномерности надо, однако, иметь в виду, что неравномерные уровни экономического развития отдельных стран существовали и до образования капиталистического мирового хозяйства. Но эти неодинаковые хозяйственные уровни различных стран, не об'единенных в единое экономическое целое, не тождественны еще с капиталистической неравномерностью.

Когда говорится о неравномерности, то имеется в виду неравномерное развитие частей какого-то единого целого. До тех пор, пока мировое хозяйство еще не сложилось, пока обмен основных веществ не вышел из локальных границ государств—до этих пор можно было говорить о неравенстве между странами

но не о неравномерности. Но по мере укрепления мировых хозяйственных связей дело изменялось. Мировое хозяйство создавалось из чрезвычайно *пестрых*, но одинаковых по уровню, неравномерно развитых частей. Неравенство в развитии капитализма, проистекавшее из разновременности вступления разных стран в капиталистический водоворот и своеобразной географии развития капиталистического хозяйства, превратилось теперь в неравномерность уровней, в пестроту ткани мировой капиталистической системы. В одном месте Ленин формулирует это явление следующим образом:

Производство чугуна в важнейших индустриальных странах за 1850—1924 г.г. [1]).



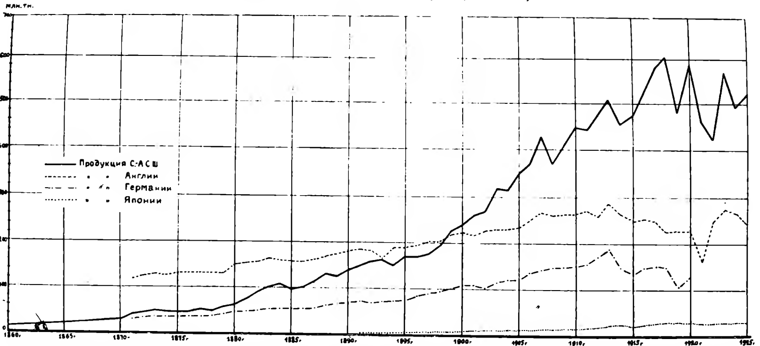
A — С.-А. С. Ш. C — Германия.
B — Англия. D — Франция.
E — Бельгия.

«...капитализм развивается неравномерно и об'ективная действительность показывает нам на ряду с высоко развитыми капиталистическими нациями, целый ряд наций очень слабо и совсем неразвитых экономически» [2]).

Доимпериалистический капитализм уже превратил отдельные страны из замкнутых хозяйств в переплетенные и об'единенные части единого целого. Однако с укреплением международных хозяйственных связей, с продвижением процесса конструирования единого мирового хозяйства вперед, с укреплением взаимозависимости между странами, находящимися на самом различном экономическом уровне, все резче выявлялся факт превращения неравенств в неравномерности. И только им-

[1]) Диаграмма взята из брошюры «Die Vereinigte Stahlwerke A.-G». Berlin 1926.

[2]) Ленин, т. XIII, стр. 369.



*) Источники: для С.-А. С. Ш.—Statistical Abstract o. t. United States за 1920 г. и сборник «Мировое Хозяйство за 1913—25 гг.»; для Германии и Англии—Первушин, «Хозяйственная кон'юнктура», стр. 296—300 и 308—313; для Японии—по данным «Statistische Jahrbuch f. d. Deutsche Reich». В виду того, что для Англии и С.-А. С. Ш. данные в так наз. «больших» тоннах, по 1016 кило, а по Германии и Японии в метрических тоннах, по 100 кило, диаграмма отражает разницу в уровнях с некоторой неточностью.

периализм, действительно окончательно создавший систему мирового хозяйства смог со всей резкостью и определенностью выявить факт неравномерности уровней частей мирового хозяйства.

II.

Если империализм окончательно конструирует систему мирового хозяйства и этим окончательно возводит неравенства в неравномерности, то одновременно он создает некоторые противодействующие неравномерности тенденции. Интернационализация капитализма, прогресс международного разделения труда, миграция капитала и т. д. порождают нивелировочные тенденции в мировом хозяйстве. Отсталые некапиталистические страны втягиваются в капиталистическое развитие; страны молодого капитализма растут быстрее «старых» капиталистических стран; распространение промышленной техники уменьшает глубину различия производственных укладов различных стран; в результате этого появляются и усиливаются некоторые формы и черты экономической жизни, общие всем капиталистическим странам. Условия жизни некоторых слоев населения по разным странам сближаются. Сферы коренного, качественного, экономического и материального разрыва в условиях производства и существования сужаются. Словом, интернационализация капитализма не только усиливает неравномерность его хозяйственной ткани, но и накладывает нивелирующий отпечаток на разные страны и нации.

Все это, конечно, несомненно. Но было бы совершенно неверно сделать тот вывод, что империализм действительно идет к полному устранению неравномерности уровней развития, что империализм способен создать «сплошное» мировое хозяйство. Сделать такой вывод значило бы скатиться к каутскианству. Видеть нивелировочные тенденции и не видеть их бессилия, их ограниченности, их неспособности осуществить действительное уравнение—значит подкрашивать империализм. Ленин указывает на это со всей резкостью.

«Как ни сильно шла за последние десятилетия нивелировка мира,—пишет он в «Империализме» (том XIII, стр. 299),—выравниванию условий хозяйства и жизни в различных странах под давлением крупной промышленности, обмена и финансового капитала, но все же разница остается немалая и среди названных шести стран, мы наблюдаем, с одной стороны, молодые, необыкновенно быстро прогрессировавшие капиталистические страны (Америка, Германия, Япония), с другой—страны старого капиталистического развития, которые прогрессировали последнее время гораздо медленнее предыдущих (Франция, Англия); с третьей—страну, наиболее оставшую в экономическом отношении (Россию), в которой новейший капиталистический империализм оплетен, так сказать, особенно густой сетью отношений до-капиталистических».

И, разумеется, эта поистине «немалая» разница остается и по-сейчас не потому, что капитализм просто не успел еще доделать своей нивелировочной работы. Суть дела в том, что нивелировочные тенденции наталкиваются на противоречия, противодействия, в основных закономерностях монополистического капитализма, империализма. Поскольку интернационализация хозяй-

ственной жизни осуществляется империализмом—постольку она осуществляется так, что в невиданной мере обостряется неравномерность в развитии капиталистических хозяйств и что эта неравномерность становится центральным движущим фактором конкретных перипетий в судьбе империализма. Благодаря этому старая неравномерность уровней, создавшаяся благодаря об'единению неравных национальных хозяйств в одно мировое хозяйство, эта как бы «наследственная» неравномерность переплетается со вновь созданными самим империализмом неравномерностями, закрепляется благодаря империалистическим закономерностям. Словом, не изжив неравномерности, вытекавшей из локальности и ограниченности сфер распространения капитализма, империализм, во-первых, создает в мировом хозяйстве новые неравномерности, а во-вторых, закрепляет эти старые неравномерности, придавая им особую форму.

Почему империалистическое развитие происходит особенно неравномерно? Почему, в связи с этим, неравномерность становится «решающей силой империалистического развития» (Сталин)? Прежде всего потому, что во весь рост встает вопрос о неравномерном развитии окончательно об'единенных в мировое хозяйство капиталистических стран. Поскольку на арене мирового хозяйства суб'ектами выступают государственно-капиталистические об'единения, постольку неравномерность приобретает особый масштаб и характер. Она превращается в неравномерность развития целых колоссальных хозяйственных и людских массивов. Но рядом с этим грандиозным масштабом неравномерности, империализм создает также невиданную ее остроту.

Присмотримся к основным особенностям империалистической эпохи. Развитие монополий—вот что прежде всего отличает империализм от прежнего старого капитализма. Гигантская концентрация производства приводит к сосредоточению в руках немногих магнатов капитала фактической монополии на целые отрасли производства. Монополизируются рынки сбыта товаров и капиталов. Монополизируется обученная рабочая сила. Захватываются монополистическими союзами основные источники сырья. Создаются огромные государственно-капиталистические и международные монополистические об'единения. Монополистический капитализм становится капитализмом государственно монополистическим. Наконец, высшее свое выражение монополия находит в разделе колоний и всей территории земного шара между несколькими передовыми империалистическими государствами.

Определяя на основе всего этого империализм, как монополистический капитализм, Ленин понимает этот его монополистический характер в двух главных смыслах. Он пишет:

«На пороге XX века мы видим образование двоякого рода монополии: во-первых, монополистические союзы капиталистов во всех странах развитого капитализма; во-вторых, монополистическое положение немногих богатых стран, в которых накопление капитала достигло гигантских размеров» (т. XIII, стр. 284); и в другом месте—«с одной стороны, финансовый капитал есть банковский капитал монополистических немногих крупных банков, слившийся с капиталом монополистических союзов промышленников, а с другой стороны—раздел мира есть переход от колониальной политики беспрепятственно расширяе-

мой на незахваченные ни одной державой области, к колониальной политике монопольного обладания территорией земли, поделенной до конца» (т. XIII, стр. 305. Курсив наш).

Не подлежит сомнению, что по обеим этим линиям господство монополий усиливает и обостряет неравномерность капиталистического развития.

Прежде всего, надо сказать, что всякая монополия в конкретной обстановке империализма обязательно оказывается по самой сути дела равносильной усилению неравномерности экономического развития отдельных частей хозяйства. Суть дела в том, что представление об империализме было бы неправильным, если бы мы не видели того, что выросшая монополия находится «в общей обстановке капитализма, товарного производства, конкуренции, в постоянном и безысходном противоречии с этой обстановкой» (том XIII, стр. 214). Ибо «чистые монополии, чистый империализм без основной базы капитализма никогда не существовал, нигде не существует и никогда существовать не будет» (т. XVI, стр. 112). «Нечистые монополии, а монополии рядом с обменом, рынком, конкуренцией, кризисами—вот существенная особенность империализма вообще» (т. XIV, часть 1, стр. 120—121). «Именно это соединение противоречащих друг другу «начал»: конкуренции и монополии и существенно для империализма, именно оно и подготовляет крах, то-есть социалистическую революцию» (т. XIV, часть 1, стр. 121). Полемизируя с Каутским, Ленин упрекает его в том, что он «обходит и затушевывает как раз самые глубокие и коренные противоречия империализма; противоречия между монополиями и существующей рядом с ними свободной конкуренцией, между гигантскими «операциями» (и гигантскими прибылями) финансового капитала и «честной» торговлей на вольном рынке, между картелями и трестами—с одной стороны и не картеллированной промышленностью—с другой и т. д.» (т. XIII, стр. 328). В масштабе мирового рынка и мировой конкуренции соединение этих двух начал приводит на практике к особенно острым и колоссальным противоречиям к столкновениям отдельных государственно-капиталистических об'единений, к военной конкуренции между империалистическими союзами.

Поскольку нет монополизации вне ее переплетения со свободной конкуренцией, постольку внутри империалистического хозяйства создается некоторая раздвоенность в хозяйственной организации. Неравномерность экономического развития как бы отливается и закрепляется благодаря определенным организационным формам. Ограничивается характерная для капитализма периода свободной конкуренции, возможность перелива капитала, осуществляющего уравнение норм прибыли. Сфера действия монопольной цены чрезвычайно расширяется и при этом монопольная цена и монопольная прибыль существуют рядом с ценой свободной конкуренции и с свободной борьбой за приложение капитала. Насколько при свободной конкуренции основной тенденцией была тенденция к равенству, настолько же монополизация, неизбежно остающаяся частичной и сосуществующей с свободной конкуренцией, служит основой для нарушения равенства, для попыток закрепления достигнутого привилегированного положения, для задержки развития враждебных монопол-

стических групп или слабых хозяйственных единиц. Всеобщее неравенство условий создается в силу монополизации сырьевых источников, рынков сбыта и рынков капитала. Захват, закрепление за собой колоний, полуколоний и других территориальных областей, огораживание таможенными кордонами и связанные со всем этим методы борьбы—все эти структурные особенности монополистического капитализма,—не довершенного, не законченного неизбежно половинчатого капиталистического монополизма,—вызывают еще бо́льшую неравномерность, чем обычная капиталистическая анархия, основанная на простой «свободной игре сил». Это общее положение, то-есть то, что из самой структуры монополистического капитализма вытекает усиление неравномерности—находит свое выражение в целом ряде конкретных явлений.

Возьмем сначала вопрос о неравномерности, вытекающей из раздела мира и «монополистического обладания территориями».

Развитие монополий и раздел мира делают уже невозможным прежнее сравнительно свободное, мирное, друг другу не противоречащее развитие капитализма во всех странах. Вместо прежней эпохи «плавно эволюционирующегося и расширяющегося постепенно на новые страны капитализма» (том XIII, стр. 153) наступила другая эпоха. Капитализм уже не может развиваться на основе «свободно захватного» занятия земель, рынков и т. д., ибо закончился территориальный раздел мира, монополизированы отдельные рынки сбыта, отрасли производств, источники сырья и т. д. И вместе с тем это не уничтожает конкурентной борьбы, а придает ей особую форму—форму прямого насилия одного империалистического государства над другим, форму «силового давления». Единственно возможным при империализме средством восстановления соответствия между экономической, политической и военной силой и между распределением земель, рынков, источников сырья и т. д. является империалистическая война.

Одно то, что конкуренция принимает военную форму, форму столкновений—государственно-капиталистических об'единений, борющихся за передел мира,—одно это приводит к тому, что одна страна неизбежно вытесняет другую с ее рынков и т. д., развивается за счет отставания другой. Здесь в буквальном смысле «Des einen Tot ist für anderen Brot».

Возьмем вопрос о другой структурной неравномерности, унаследуемой, закрепляемой и самостоятельно усиливаемой империализмом. Разница между положением передовых и отсталых стран и колоний не может исчезнуть при империализме. Наоборот, последний предполагает ограбление горсткой великих держав большинства населения земного шара. Эксплоатация поделенных колоний, известная задержка самостоятельного роста их хозяйства свойственны империализму в качестве неот'емлемых его черт. И «иная организация невозможна. Отказаться от колоний, «сфер влияния», от вывоза капитала? Думать об этом, значит свести себя на уровень попика, который каждое воскресенье проповедует богатым величие христианства и советует дарить бедным» (Ленин, т. XIII, стр. 131). Было бы величайшим оппортунизмом думать, что империалисты могут, в целях расширения покупательной способности колониальных стран, всерьез проводить в них политику помощи широким слоям населения, всерьез заботиться о повышении хозяйственного уровня этих стран.

Далее, может ли империализм уменьшить неравномерность в развитии отдельных отраслей производства, а также промышленности и сельского хозяйства? Конечно, нет. Такое мнение было бы не менее оппортунистическим. Картеллирование промышленности и установление монопольных цен приводит к особенному обострению неравномерности в развитии сельского хозяйства и промышленности. С другой стороны, при империализме наиболее организованная картеллированная промышленность, хотя бы тяжелая индустрия, не может не брать дани с других менее организованных, не картеллированных отраслей. «Равномерное» развитие тяжелой и легкой индустрии невозможно при империализме—хотя бы из-за неравной степени картеллированности и потребностей милитаризма. Именно этим, например, об'ясняются беспокойство и жалобы некоторых промышленных кругов, в наше время на опасные формы европейского стального об'единения и т. п.—жалобы, имеющие, конечно, большое основание.

Наконец, огромное, усиливающее неравномерность действие оказывает своеобразное, чисто империалистическое явление «загнивания» не только отдельных участков внутрихозяйственных организмов каких-либо стран, но даже целых стран, и именно таких, которые достигли монопольного положения в качестве богатейших стран и «в которых накопление капитала достигло гигантских размеров» (Ленин). Монополистический капитализм в одних странах дает образчик паразитизма, вырождения, застоя и упадка, а одновременно в других странах перевешивают повышательные тенденции и монополистический капитализм дает энергичный рост хозяйства. «Отдельные отрасли промышленности, отдельные слои буржуазии, отдельные страны проявляют в эпоху империализма с большей или меньшей силой то одну, то другую из этих тенденций (т.-е. загнивания или быстрого роста. *А.* и *Б.*). В целом капитализм неизмеримо быстрее, чем прежде, растет, но этот рост не только становится вообще все более неравномерным, но неравномерность проявляется в загнивании самых сильных капиталом стран (Англия)» (Ленин, т. XIII, стр. 333. Курсив наш). Благодаря загниванию, империалистическая неравномерность оказывается не только неравномерностью темпов, но даже неравномерностью направлений хозяйственной динамики отдельных стран.

III.

Подведем некоторые итоги. Империализм есть, по самой своей сути, система мирового хозяйства. Империализм есть монополистический капитализм; империализм есть милитаристический капитализм, который поделил между государственно-капиталистическими об'единениями весь мир и который, поэтому, толкает эти об'единения на военную борьбу за передел мира, за передел сфер эксплоатации и порабощения. Империализм есть загнивающий капитализм, при котором быстрый лихорадочный рост сочетается с застоем или регрессом отдельных стран, отраслей, слоев буржуазии и т. д. Все эти характерные черты неслыханно усиливают неравномерность экономического развития и выдвигают ее в качестве «решающей силы», главной черты, обобщающей и об'ясняющей нам характер всего империа-

листического развития. В самом деле. В качестве мировой системы, в которой хозяйственными единицами являются национально-капиталистические об'единения, империализм окончательно превращает неравенство между отдельными капиталистическими (и даже не капиталистическими) странами в неравномерность экономического развития отдельных частей единого мирового хозяйства. Этим самым он создает, на ряду с об'единенностью, также и пестроту составных частей мировой империалистической системы. В качестве монополистического капитализма империализм нарушает ту тенденцию к уравнению условий борьбы отдельных капиталистов, которая (тенденция) вытекает из свободы конкуренции и создает неравномерную, «разнотипную» («переходную») организацию хозяйства. В качестве поделившего и переделяющего весь мир милитаристического капитализма империализм явным и прямым образом делает неизбежным то, чтобы серьезные успехи одной империалистической державы достигались путем «обирания», ограбления, вынужденного регресса другой такой державы. В качестве паразитического и загнивающего капитализма империализм придает неравномерности высшую форму, характерную именно для умирающего капитализма.

Ленин, опираясь на все эти обстоятельства, ясно и четко говорит об усилении, обострении, неравномерности развития при империализме и выставляет неравномерность в качестве основной черты для определения «конкретной экономической действительности современного всемирного хозяйства» (Ленин). В одном месте «Империализма» Ленин пишет: «Финансовый капитал и тресты не ослабляют, а усиливают различие между быстротой роста различных частей всемирного хозяйства» (т. XIII, стр. 312). В другом месте Ленин, полемизируя с Каутским, называет «глубоко ошибочной и льющей воду на мельницу апологетов империализма» мысль, «будто господство финансового капитала ослабляет неравномерности и противоречия внутри всемирного хозяйства, тогда как на деле оно усиливает их» (т. XIII, стр. 310, курсив Ленина). Как не вспомнить тут прямопротиворечащее этому заявление тов. Троцкого о том, что «капитализм несомненно крайне неравномерно развивается и сейчас во всех странах, но в XIX столетии неравномерность была больше, чем в XX»; или что «в тот период неравномерность капиталистического развития была резче, глубже»; или, наконец, что «империализм развивает более «уравнительные» тенденции, чем дофинансовый капитализм» (Бюллетень XV партконференции № 10, стр. 63). Мы подчеркиваем слова «развивается», «развитие», чтобы показать, что т. Троцкий имел в виду не только нивелировку уровней, но и сближение темпов. Как известно, на VII Пленуме ИККИ ему пришлось, очевидно, после обнаружения резкого противоречия этих утверждений с Лениным, серьезно изменить свои формулировки (хотя и тут дело не обошлось без ошибок).

Совершенно неопровержимо и для каждого несомненно, что в приведенных местах тов. Троцкий говорит именно то, что говорил Каутский и что Ленин называл «глубокоошибочной» и апологетической мыслью.

В недавно опубликованном предисловии к «Мировому хозяйству» Н. И. Бухарина Ленин дает прекрасную формулировку

по вопросу об усилении неравномерности развития при империализме по сравнению с классическим капитализмом. «Была эпоха сравнительно «мирного» капитализма, когда он вполне победил феодализм в передовых странах Европы и мог развиваться наиболее—с р а в н и т е л ь н о—спокойно и плавно, «мирно» расширяясь на громадные еще области незанятых земель и не втянутых окончательно в капиталистический водоворот стран... эта эпоха миновала безвозвратно, она заменилась эпохой, сравнительно более порывистой, скачкообразной, катастрофической, конфликтной, когда для массы населения типичным становится не столько «ужас без конца», сколько «конец с ужасом» (см. «Правду» от 21/I 1927 г.). «Мирный» капитализм,—пишет несколько дальше Ленин,—сменен не-мирным, воинственным, катастрофическим империализмом».

Скачкообразно развивающийся, «немирный, воинственный, катастрофический империализм»—вот как Ленин характеризует главные черты нашей эпохи. И эта характеристика целиком вытекает из ленинского закона неравномерности экономического развития.

Нет никакой трудности подтвердить все эти ленинские положения статистическими доказательствами.

Взглянем опять на наши диаграммы (см. стр. 104 и 105). Вывод, сам собой вытекающий из них, совершенно ясен. Если в доимпериалистический период линии развития производства угля и чугуна в отдельных странах часто идут почти параллельно, если в эти годы неравномерность сравнительно слаба, то в период «расцвета» империализма неравномерность и скачкообразность неслыханно усиливаются.

Нужно ли говорить, что этот вывод имеет решающее значение для всего учения о социалистической революции, для всякого серьезного опровержения ультра-империалистских «мечтаний», для ясного понимания того, как будет побеждать в борьбе за коммунизм международный пролетариат.

IV.

Всегда, когда Ленин опровергает ультра-империалистские теории, он говорит о конкретных экономических условиях эпохи империализма. «Лучшим ответом на мертвые абстракции «ультра-империализма» является противопоставление им конкретной экономической действительности современного всемирного хозяйства»... «Сопоставьте с этой действительностью—с гигантским разнообразием экономических и политических условий, с крайним несоответствием разных стран и пр., с бешеной борьбой между империалистическими державами,—идеи Каутского о «мирном» ультра-империализме!» (т. XIII, стр. 310—311). В самом деле, «ультра-империализм» был бы возможен только при том условии, если бы соотношение сил отдельных империалистических стран было твердо установленным и не меняющимся. Предположим, например, примерное равенство уровней развития и сил крупнейших империалистических государств — равенство устойчивое и прочное. При наличии этого условия появилась бы возможность сначала простого устранения военных столкновений путем раздела сфер влияния, а потом и более тесного сплетения и даже слияния этих государств в один

единственный трест всемирный, поглощающий все, без исключения, предприятия и все, без исключения, страны» (Ленин). Но на деле мы имеем другую картину. Во-первых, неравномерность, пестрота уровней развития отдельных частей мирового хозяйства (колонии и метрополии, молодые и старые, мощные и слабые капиталистические государства и т. д.) совершенно исключают возможность мирного сговора и об'единения всех этих разнородных частей; во-вторых, над частичными соглашениями между империалистами, над их попытками к интернациональному об'единению, тяготеет та же н е п р о ч н о с т ь и н е у с т о й ч и в о с т ь. Каждое такое соглашение вместо дальнейшего развития, углубления, укрепления оказывается неизбежно обреченным на срыв, ввиду назревания нового противоречия, неразрешимого в рамках старого соглашения. Ибо неравномерность роста империалистических государств создает новое соотношение сил, новую острую противоположность интересов, а это требует новой борьбы за передел колоний, за господство на рынках и т. д. Разная быстрота темпа роста, неравномерность экономического и политического развития беспрерывно о б н о в л я ю т и о б о с т р я ю т противоречия между государствами, беспрерывно подготовляют новые конфликты, кризисы, перегруппировки. Благодаря этому невозможно «перерастание» временных соглашений в ультра-империалистское об'единение. Опровергая ультра-империалистские измышления Каутского, Ленин пишет: «При капитализме немыслимо иное основание для раздела сфер влияния, интересов, колоний и пр., кроме как учет с и л ы участников дележа, силы обще-экономической, финансовой, военной и т. д. А сила изменяется не одинаково у этих участников дележа, ибо р а в н о м е р н о г о развития отдельных предприятий, трестов, отраслей промышленности, стран при капитализме быть не может. Полвека тому назад Германия была жалким ничтожеством, если сравнить ее капиталистическую силу с силой тогдашней Англии, тоже Япония по сравнению с Россией. Через десяток, другой лет мыслимо ли предположить, чтобы осталось неизменным соотношение силы между империалистскими державами? Абсолютно немыслимо» (том XIII, стр. 329). И в другом месте: «Чтобы проверить действительную силу капиталистического государства, нет и быть не может иного средства, кроме войны. Война не есть противоречие основам частной собственности, а прямое и неизбежное развитие этих основ. При капитализме невозможен равномерный рост экономического развития отдельных хозяйств и отдельных государств» (т. XIII, стр. 132).

В предисловии к «Мировому хозяйству» Н. И. Бухарина Ленин признает, что «абстрактно «мыслима» новая фаза капитализма после империализма, именно ультра-империализм». Но суть дела в том, что если «развитие идет к монополиям, следовательно, к одной всемирной монополии, к одному всемирному тресту» (т. XIII, стр. 310)—то ограничиваться только этим положением, значит довольствоваться бессодержательной тавтологией, просто констатируя абстрактную, голую, логически выведенную тенденцию, взятую саму по себе. Ибо центр действительного вопроса в том, что развитие идет к этому» (т.-е. к «одному единственному тресту, всемирному, поглощающему все, без исключения, предприятия и все, без исключения, государства». *А.* и *Б.*), «при таких обстоя-

тельствах, таким темпом, при таких противоречиях, конфликтах и потрясениях,—отнюдь не только экономических, но и политических, национальных и пр. и пр., что непременно раньше, чем дело дойдет до одного всемирного треста, до «ультра-империалистского» всемирного об'единения национальных финансовых капиталов, империализм неизбежно должен будет лопнуть, капитализм превратится в свою противоположность» («Правда» от 21/I—27 г.).

Другими словами, на пути тенденции к всемирной монополии встает непреодолимое для капитализма препятствие: он запутывается в противоречиях, которые ему разрешить не под силу, он каждым шагом своего развития вместо уравнения и об'единения вызывает новую неравномерность, новое обострение противоположностей, новый конфликт, кризис, катастрофу. Вместо постепенного ослабления противоречий, вместо постепенного примирения государств, вместо постепенного об'единения мира благодаря неравномерности развития создается расширенное воспроизводство противоречий, углубление межгосударственных конфликтов, «разгораживание» мира... Наконец, вместо эпохи мирного ультра-империализма, наступает эпоха социалистической революции: потрясения империалистской системы приводят к выпадению из нее звена за звеном, части за частью.

После всего вышесказанного не трудно понять, в чем лежит неизбежность того, что это выпадение происходит неравномерно. Это вытекает непосредственно из неравномерности капиталистического развития. Конечно, было бы величайшей вульгаризацией и упрощенчеством думать, что из закона неравномерного развития вытекает то, что первыми должны выпадать из системы империализма наиболее передовые, развитые страны. Такой вывод обнаружил бы только непонимание закона неравномерности.

Суть дела в том, что, благодаря неравномерности капиталистического развития, потрясение всей мировой системы империализма с разной силой отражаются на разных странах. Неравномерность экономического и политического развития приводит к тому, что противоречия империализма являются неоднотипными и однообразными, а очень сложными, сильно дифференцированными и переплетенными. Взятая конкретно, мировая капиталистическая цепь представляет собою целую гамму переходов от привилегированных, развитых, богатейших империалистических стран вроде С.-А. С. Ш., через менее сильные, частично загнивающие капиталистические или полукапиталистические страны к бесконечно эксплоатируемым и ограбляемым колониям. Если оппортунистические извратители марксизма представляют себе переход от капитализма к империализму в виде одноактной и относительно простой процедуры преобразования уже «нивелированного», уже организованного и «чистого» капитализма в демократически организованный строй, при котором, разве в худшем (для с.-д.) случае, «выстроится в одно место одно войско и скажет: «мы за социализм», а в другом—другое и скажет: «мы за империализм». И это будет социальная революция!» (Ленин, т. XIII, стр. 431), то совершенно ясна ошибочность этого представления. Корни этой ошибки лежат в неправильном понимании самого империализма, как конкретной исторической эпохи со всеми его неравномерностями и противоречиями. Именно конкретная структура империалистического капитализма делает невероятным од-

временный, «чистый», равномерный или гармонически пропорциональный переход» (Ленин, т. XVI, стр. 183) к диктатуре пролетариата. «Кто ждет «чистой» социальной революции, тот никогда ее не дождется, тот революционер на словах, не понимающий действительной революции» (Ленин, т. XIII, стр. 431). Ленин с полной ясностью представлял себе всю сложность вопроса о том, какое звено выпадет первым из империалистической цепи. Если в общей форме на этот вопрос можно ответить, что первым выпадет то звено, в котором комбинация условий приводит к максимальному обострению империалистических противоречий, то невозможно точно указать, именно где это обострение окажется максимальным. Ибо в сумму факторов разложения империализма входит целый ряд моментов. Сюда относится и такой фактор, как об'единение борьбы угнетенных колониальных, главным образом, крестьянских народов с пролетарскими восстаниями. «Социальная революция не может произойти иначе, как в виде эпохи, соединяющей гражданскую войну пролетариата с буржуазией в передовых странах и целый ряд демократических и революционных, в том числе и национально-освободительных, движений в неразвитых, отсталых и угнетенных нациях.

Почему? Потому, что капитализм развивается неравномерно...» (Ленин, т. XIII, стр. 369—370).

В связи с этим надо иметь в виду также и то, что из-за неравномерности уровней развития частей мирового хозяйства мы имели и имеем в ряде стран переплетение полуфеодальных пережитков с империализмом. Мы уже приводили то место, где Ленин говорит о том, что в России «новейший капиталистический империализм оплетен, так сказать, особенно густой сетью отношений докапиталистических» (т. XIII, стр. 299; писано в 1916 г.). Отсюда вытекает огромное значение для первоочередности выпадения той или иной страны имеющееся в ней конкретное переплетение национально-демократических и пролетарско-коммунистических революционных сил.

С другой стороны—обостренность самого генерального противоречия между империализмом и индустриальным пролетариатом зависит от того, является ли данная страна привилегированной победительницей или побежденной, идет ли ее экономическое развитие быстро вверх или она загнивает, катится вниз и теряет свои хозяйственные позиции.

Мы только самым беглым образом наметили основные причины, приводящие к неравномерной остроте и силе империалистических противоречий в разных странах. Но уже из этого легко понять всю неизбежность того, чтобы социалистическая революция возникала и побеждала неравномерно, частично, шаг за шагом, сначала в отдельных странах, а не во всем мире одновременно. Неравномерное экономическое развитие капиталистических стран, неравномерный их рост, как и неравномерное их загнивание в соединении с неравномерностью уровней развития частей мирового хозяйства создает неизбежность соединения краха империализма с его частичным укреплением, соединения известного под'ема капитализма, его стабилизации в одних странах, с его упадком и гибелью в других. Поскольку социалистическая революция происходит не одноактно, а как целая эпоха, постольку неизбежна и некоторая ее цикличность,

За кризисом всей империалистической системы, хотя бы за потрясением ее военным столкновением хищников, будет следовать прилив революционной волны и выпадение из империалистической системы какой-либо ее части. Вслед за этим возможно наступление периода частичной стабилизации империализма, отнюдь, однако, не исключающей (а даже предполагающей) одновременное его расшатывание в некоторых, даже важнейших пунктах. Империализм не отменяет цикличности, свойственной всякому капиталистическому развитию, он только видоизменяет ее, только придает ей специфическую, можно сказать катастрофическую, форму. Империализм—«умирающий» и «загнивающий» капитализм—будет проходить свою историческую дорогу к могиле циклично. Отсюда следует, что и социалистическая революция тоже будет назревать и развертываться циклами, включающими и отступления и наступления, но каждый раз все более ослабляющими империализм и расширяющими сферу победы революционного пролетариата.

При таком понимании эпохи социалистической революции совершенно ясен смысл проблемы строительства социализма в отдельных странах. Тов. Троцкий на XV конференции спрашивал: какой смысл имеет ставить вопрос о построении социализма в одной стране, если быть уверенным, что в течение нескольких ближайших десятилетий европейский капитализм будет гнить и «качаться вокруг довоенного уровня», а европейский пролетариат сможет взять власть. По мнению т. Троцкого европейский пролетариат имеет не меньше шансов взять за это время власть, чем мы—построить социализм. Зачем же нам, в таком случае, доказывать нашу способность, опираясь на внутренние силы, построить социализм?!

В этих рассуждениях сквозит, по крайней мере, недостаточно ясное и правильное понимание эпохи международной революции. Несомненно, что до того, как здание социалистического общества в основных чертах будет в Советском Союзе построено, вспыхнет не раз восстание пролетариата той или иной капиталистической страны, или угнетенных масс той или иной колонии или полуколонии. Несомненно также, что к этому времени мировая революция будет иметь за собой новые серьезные победы, что ее силы к этому времени возрастут и окрепнут. Но не менее несомненно, что в этот же период мы будем иметь и полосы частичной стабилизации, частичного роста капитализма в ряде стран. Частичное движение вверх капиталистического хозяйства; разложение капитализма и его революционное ниспровержение; строительство социализма в странах победоносной пролетарской революции—таковы будут три основные элемента исторического содержания эпохи социалистической революции.

И вот, если так понимать эту эпоху, то тогда совершенно ясно будет все интернационально-революционное значение вопроса о возможности построения социализма в отдельных странах. Но что же должны и что же могут делать пролетарии тех стран, на долю которых «выпало» историческое «счастье» первыми прорвать цепь империализма? Если у победившего пролетариата в его стране достаточно внутренних сил для построения социализма, то тогда рядом с стабилизирующимся и разлагающимся импе-

риализмом в течение циклов его развития—вернее его умирания—будет строиться социализм. Если же в стране победившей революции не хватит сил для социалистического строительства в условиях эпохи империализма—то тогда, если во-время не подоспеет помощь, гибель такой советской страны неизбежна.

Просто смешно было бы ставить вопрос о том, что произойдет «раньше»: дойдет ли социалистическая революция до такого пункта своего развертывания, когда пролетариат хозяйственно передовых стран сможет оказать «государственную» поддержку строительству социализма в более отсталых в хозяйственном отношении странах; или же пролетариат революционно-передовых стран успеет в основных чертах построить социализм до того момента, когда пролетариат революционно-отсталых стран сможет настолько продвинуться вперед, чтобы оказать ему «государственную» материальную поддержку и полностью освободить его от капиталистического окружения. Подлинной схоластикой, ненужным и вредным гаданием были бы попытки разрешения этого конкретно исторического вопроса. Важно, исходя из конкретной характеристики эпохи империализма и социалистической революции, установить две вещи: во-первых, может ли пролетариат капиталистических стран осуществить свою задачу—совершить социалистическую революцию в своих странах и, во-вторых, может ли пролетариат уже победивших стран (или страны) осуществлять свою задачу—успешно строить социализм. Оппозиция думает, что интернационализм заключается в том, чтобы на первый вопрос отвечать положительно, а на второй—отрицательно. Поверхностность этой точки зрения бросается в глаза. Точно неясно, что оба эти процесса (революционная борьба пролетариата капиталистических стран и социалистическое строительство советских стран) есть ни что иное, как две части одной и той же великой революционной работы! Точно наличие внутренних сил для построения социализма в революционно-передовой стране не дает крепчайшую базу международной пролетарской борьбе!

В действительности на эти вопросы надо ответить следующим образом. На первый вопрос уже из одного только анализа империалистической эпохи следует тот ответ, что пролетариат капиталистических стран имеет в себе достаточно сил, чтобы осуществить об'ективно-историческую необходимость революционной смены капиталистического общественного порядка порядком социалистическим. Со вторым вопросом дело обстоит сложнее. Если в обще-теоретической форме несомненна принципиальная возможность построения социализма сначала в отдельных странах, то самое содержание этого вопроса не позволяет ограничиться этим ответом, а требует конкретного рассмотрения того, о каких странах идет речь. Ибо, конечно, не во всякой одной стране, в которой пролетариат может оказаться у власти, действительно возможно построение социализма в окружении агонизирующего империализма и назревающих социалистических революций. В странах, где промышленность и крупно-капиталистические предприятия вообще играют совершенно ничтожную роль, или где незначительные размеры и бедность страны естественными богатствами исключают всякую ее самостоятельность—в таких странах пролетариат на основе одних внутренних сил не может создать социа-

листического руководства всем развитием народного хозяйства, т.-е. не может создать основной предпосылки для возможности его социалистической переделки. В этих странах такое руководство мыслимо только в виде «государственной» хозяйственной поддержки со стороны социалистического пролетариата других стран. Зато в тех отдельных странах (или отдельной стране), где на основе внутренних сил можно создать социалистическое руководство развитием всего народного хозяйства—в этих странах победоносный пролетариат может выполнить свою задачу, может построить социализм рядом, одновременно, в рамках одного мирового хозяйства с стабилизирующимся, разлагающимся, гибнущим капитализмом.

Из всего этого следует, что благодаря неравномерности выпадения отдельных стран из империалистической системы, благодаря цикличности умирания империализма, огромное значение приобретает вопрос о том, может ли страна, в которой социалистическая революция произошла раньше, чем в других, успешно строить социализм, имеет ли она для этого необходимые внутренние силы. Такая постановка вопроса прямо вытекает из правильного понимания характера и путей социалистической революции, из понимания того факта, что разложение капитализма будет происходить в течение циклов, продолжаясь, быть может, целые десятилетия. Таким образом, из конкретного анализа современной международной эпохи с полной ясностью вытекает интернациональное значение положения о возможности построения социализма в отдельных странах и необходимость выяснения того, достаточно ли имеет данная страна внутренних сил для построения социализма. Ибо только на этой основе можно правильно и решительно наметить перспективы революционной борьбы, можно правильно понять конкретный путь от капитализма к социализму и смело звать на этот путь рабочий класс.

Так же, как пролетариат капиталистических стран может и будет, несмотря на отливы и приливы, в течение империалистических циклов неуклонно продвигаться вперед, так же и пролетариат советских стран сможет в течение этих циклов не разлагаться и отступать, а успешно строить социализм. И так же, как пролетариат капиталистических стран может до построения полного социалистического общества, не дожидаясь этого построения, одержать решительную победу над мировым империализмом, также и пролетариат Советского Союза может, не дожидаясь окончания агонии империализма, в течение циклов этой агонии, строить и построить социализм. Кто не понимает этого положения, тот не понимает ни ленинского закона неравномерности экономического развития при капитализме, ни ленинской теории социалистической революции, ни подлинного пролетарского интернационализма.

Абсолютная рента и национализация земли [1]).

К. Розенталь.

Абсолютная рента занимает весьма своеобразное место в экономической системе Маркса. Как «результат общественных отношений, среди которых совершается обработка земли» [2]), абсолютная рента является одновременно выразителем общественных отношений и феодального и капиталистического способов производства.

Частная собственность на землю, собственно, и создающая абсолютную ренту, не только не соответствует общему характеру капиталистического производства, но и находится в явном с ним противоречии. Основному условию капиталистического способа производства—свободному приложению капитала, здесь, в земледелии, противостоит монополия на землю, осуществляемая классом землевладельцев, требующих известного вознаграждения за право приложения труда и капитала к принадлежащей им земле. И в этом смысле частная собственность на землю является серьезной помехой для быстрейшего развития капитализма. Удорожая на всю сумму абсолютной ренты цены на продукты сельскохозяйственного производства, частная собственность на землю на эту же величину уменьшает собственно капиталистическую прибыль. «Владелец частной собственности—вовсе не является необходимым агентом производства для капиталистического производства, хотя для последнего и нужно, чтобы земельная собственность принадлежала кому-нибудь, только не рабочему» [3]). «А эта цель достигается вполне, если земля становится государственной собственностью, и государство, следовательно, получает земельную ренту. Землевладелец, столь важный агент производства в древнем и средневековом мире, представляет из себя бесполезный остаток. Поэтому радикальный буржуа, подбираясь бочком к уничтожению всех других налогов, теоретически приходит к отрицанию частной земельной собственности, которую он желал бы в форме государственности сделать собственностью класса буржуазии, капитала» [4]). На деле он, однако, не решается напасть на частную собственность на

---

[1]) Статья дискуссионная. *Ред.*

[2]) Маркс, Нищета философии, стр. 129.

[3]) Маркс, Теории прибавочной ценности, II, ч. 1, стр. 194. В дальнейшем в тексте мы обозначаем сокращенно: Теории.

[4]) Там же, стр. 138.

землю, поскольку, с одной стороны, он и сам обзавелся землей, а с другой—землевладелец сделался в то же время и капиталистом.

Критикуя Родбертуса с его «первоначальностью» собственности на капитал и «производностью» собственности на землю, Маркс пишет: «Последний (род собственности) кажется производным, потому что в действительности современное землевладение является феодальным, но подвергающимся превращению, благодаря воздействию на него капитала, следовательно, в своей форме, как современное землевладение, производным, результатом капиталистического производства» [1]) (курсив Маркса. *К. Р.*).

Общественное отношение феодального производства подразумевало двух лиц—феодала и работающего на него крестьянина. Капиталистическое производство в абстракции имеет дело с капиталистом и рабочими и не нуждается ни в каких других участниках производства. На практике, однако, сюда вмешивается еще и землевладелец, как живой свидетель отошедшего в прошлое феодального способа производства, и, как монопольный владелец земли, пред'являет свои притязания на определенную часть национального дохода.

Вот эта-то совершенно необязательная и даже противоречащая всему характеру капиталистического производства частная собственность на землю и породила те своеобразные общественные отношения, которые вошли в марксову систему, как категория абсолютной ренты.

I.

Анализируя категорию абсолютной ренты, Маркс, в силу своеобразия общественных отношений, лежащих в основе этой категории, оказался вынужденным рассматривать ее, с одной стороны, под углом зрения законов капиталистического производства, а с другой—действия причин, лежащих вне предела собственно-капиталистического производства. Иначе говоря,—в какой мере абсолютная рента находит свое об'яснение в теории трудовой стоимости и в какой степени существование ее связано с монопольными ценами, т.-е. уже независимыми от стоимости и определяемыми, с одной стороны, монополией на землю, а с другой—конкуренцией самих земельных собственников и платежеспособностью потребителей.

С точки зрения теории трудовой стоимости абсолютная рента находит свое об'яснение в низком органическом составе земледельческого капитала и ниже-среднего уровня заработной платы сельскохозяйственных рабочих. И в первом, и во втором случае сельскохозяйственный капитал создает стоимость, превышающую цену производства. В тех отраслях производства, где существует свободное приложение и передвижение капиталов, конкуренция уравнивает распределение прибавочной стоимости, созданной всем капиталом. В результате чего в предприятиях, с средним органическим капиталом, стоимость совпадает с ценами произ-

[1]) Там же, стр. 196.

водства, в то время как в предприятиях с высоким органическим капиталом—цена производства устанавливалась выше стоимости, а в предприятиях с низким органическим составом капитала ниже стоимости.

«Но если на практике встречается противоположное этому, если капитал наталкивается на чуждую силу, которую он совсем не может преодолеть, или может преодолеть лишь отчасти и которая ограничивает его приложение в особых сферах производства, допускает его лишь на условиях, вполне или отчасти исключающих упомянутое общее уравнение прибавочной стоимости по средней прибыли, то, очевидно, в таких сферах производства, благодаря избытку товарной стоимости над ценой производства этих товаров, возникает добавочная прибыль, которая может превратиться в ренту и в качестве последней обособиться от прибыли. Но как таковая чуждая сила и ограничение капиталу, при его приложении к земле, противостоит земельная собственность, или капиталисту—земельный собственник». «Земельная собственность служит здесь барьером, который, если не уплачивается пошлина, т.-е. не взимается рента, не допускает новой затраты капитала на невозделанной до того времени или несданной в аренду земле». «Вследствие границы, которая ставится земельной собственностью, рыночная цена должна повыситься до такого пункта, когда земля может уплачивать излишек сверх цены производства, т.-е. ренту. Но так как согласно предположению стоимость товаров, производимых земледельческим капиталом, выше их цены производства, то эта рента... представляет излишек стоимости над ценой производства или часть этого излишка» (Капитал, III, ч. 2, стр. 297—298).

Таким образом, на определенной ступени развития земледельческого капитала абсолютная рента находит свое выражение в теории трудовой стоимости. Именно в силу законов капиталистического производства, об'ясняемых этой теорией, низкий органический состав капитала производит товары по стоимости, превосходящие цены производства и тем самым создает возможность, при известных условиях, уловить эту разницу между стоимостью и ценой производства. В условиях низкого органического состава капитала в земледелии и частной собственности на землю этот излишек улавливается, как абсолютная рента, владельцем земли.

И с этой же точки зрения, с точки зрения законов капиталистического производства и теории трудовой стоимости абсолютная рента должна была бы пропасть, если бы органический состав капитала в земледелии сравнялся с органическим составом капитала в других областях производства. Того излишка, той разницы между стоимостью и ценой производства, которые создавались низким органическим составом капитала в земледелии теперь бы не было, а, следовательно, не было бы и этой формы абсолютной ренты.

Именно так говорит и Маркс: «Если бы средний состав земледельческого капитала был таков или выше, чем состав среднего общественного капитала, то абсолютная рента—опять-таки в только что исследованном значении—отпала бы, т.-е. отпала бы рента, которая отличается как от дифференциальной ренты, так и от ренты, покоящейся на собственно монопольной цене. Тогда стоимость земледельческого продукта не была бы

выше его цены производства и земледельческий капитал приводил бы в движение не большее количество труда, а, следовательно, реализовал бы не большее количество прибавочного труда, чем неземледельческий капитал. То же самое произошло бы в том случае, если бы с прогрессом культуры состав земледельческого капитала уравнялся с составом среднего общественного капитала» (Капитал, III, ч. 2, стр. 301).

Означало ли бы, однако, это уравнение состава земледельческого капитала с общественным исчезновение абсолютной ренты вообще, исчезновение того дохода землевладельца, который им получался с наихудших участков земли, дохода, который он получал как владелец, собственник этой земли? Конечно, нет. Абсолютная рента может быть равна (или меньше) излишку стоимости и над ценой производства, но может быть и больше, переходя в последнем случае в новую форму абсолютной ренты, об'ясняемую уже не законами капиталистического производства, «не ценой производства и не стоимостью товаров, а потребностью и платежеспособностью покупателей», на основе монопольного владения классом землевладельцев всей землей.

«Абсолютная рента,—пишет Маркс,—или предполагает, что реализуется избыток стоимости продукта над его ценой производства (может, и не полностью. *К. Р.*), или предполагает избыточную, монопольную цену, превышающую стоимость продукта» (Капитал, III, ч. 2, стр. 342). Эта вторая форма абсолютной ренты уже не может быть втиснута в рамки трудовой стоимости, и ее об'яснение лежит за пределами законов капиталистического способа производства,- в монопольной собственности на землю, в игре спроса и предложения на продукты земледельческого капитала.

Так, в силу своеобразного положения (при частной собственности на землю) капитализма в земледелии, абсолютная рента получает и двойственное об'яснение, с одной стороны, как выражение общественных отношений феодализма (монополии землевладения), с другой капиталистических общественных отношений (низкий органический состав земледельческого капитала). Конечно, такое разделение различных форм абсолютной ренты возможно только в абстракции; практически, в жизни, и та и другая форма настолько переплетаются друг с другом, настолько друг с другом связаны, что попытка их отделить была бы еще более безнадежна, чем попытка отделить абсолютную ренту от ренты дифференциальной.

Но именно этим-то непониманием феодально-капиталистического характера абсолютной ренты и об'ясняется стремление С. С. Зака, а с его легкой руки и Н. Суханова опровергнуть Марксову теорию абсолютной ренты доказательствами среднего, по сравнению с общественным, органического состава земледельческого капитала [1]). Ухватившись за об'яснение абсолютной ренты низ-

[1]) В письме к Энгельсу от 9 августа 1862 года, Маркс писал: «что касается существования абсолютной ренты, то этот вопрос должен бы разрешиться статистикой». Вот это-то заявление и дало повод Заку заняться теми вычислениями органического состава капитала в земледелии, в результате которых он и пришел к выводу, что статистических «данных вполне достаточно, чтобы признать, что статистика не поддерживает предположения Маркса».

ким органическим составом капитала, Зак проглядел все то, что говорилось Марксом о феодальном характере современного землевладения. «Если наихудшая земля не может возделываться, хотя возделывание ее принесло бы цену производства, пока она не приносит известного избытка над этой ценой производства, известной ренты, то,—пишет Маркс,—земельная собственность является творческой причиной этого повышения цены. Сама земельная собственность создала ренту» (Капитал, III, ч. 2, стр. 291).

В корне неверно, это свидетельствует лишь о полном непонимании природы абсолютной ренты, когда ее пытаются свести только к вопросу об органическом составе капитала (как это, к слову сказать, делает и Любимов), забывая, что основная и единственная причина возникновения абсолютной ренты—монопольное владение землей:

«Неправда,—пишет Ленин,—что по Марксу абсолютная рента получается благодаря низкому строению земледельческого капитала. Абсолютная рента получается благодаря частной собственности на землю. Эта частная собственность создает особую монополию, не имеющую ничего общего с капиталистическим способом производства, который может существовать на общинной и на национализированной земле» [1]) («Аграрная программа с.-д. в 1905—1907 г.г.) (Курсив наш. *К. Р.*).

Здесь Ленин, между прочим, дает ответ и тем из экономистов, которые пытаются, вопреки приведенному заявлению Маркса, представить ту форму абсолютной ренты, которая получается как излишек над стоимостью, в виде специальной монопольной ренты, как будто монополия не есть признак и собственно абсолютной ренты.

Отличительным признаком обеих форм абсолютной ренты как раз и служит их монопольный характер, с той только разницей, что одна из них на определенной ступени развития земледельче-

---

поскольку «Маркс связывает вопрос об абсолютной ренте с вопросом о строении капитала, и в низком строении земледельческого капитала он видит источник ренты» (Статья Зака, «Соц. земли и поземельная рента», в сборнике «Социализация земли», стр. 122—124).

[1]) О степени «ортодоксальности» критики Варги со стороны А. Хевеша можно судить по следующему: «Неизбежным последствием отрицания низкого строения земледельческого капитала, как источника абсолютной земельной ренты, является отрицание самой абсолютной ренты, которая самым тесным образом связана с марксовой теорией стоимости («На Аграрном Фронте» № 2, статья А. Хевеша «Теоретическое примиренчество тов. Варги»).

Если что тов. Хевеш и «примиряет» здесь, так это свой взгляд на абсолютную ренту с взглядом Зака, Суханова и др. Но как это однобокое изложение абсолютной ренты Хевеша, так и изложение ее Заком и Сухановым, находится на одинаковом расстоянии от об'яснения самого Маркса.

В диаметрально противоположную ошибку впадает Булгаков, когда утверждает, что «об'ективным условием происхождения ренты является возможность поднятия цены на земледельческие продукты выше ценности». Благодаря,—пишет он,—«земельной монополии цены поднимаются выше ценности до тех границ, до которых позволяют условия рынка» (т. I, стр. 113).

Своей предпосылкой и ошибка Хевеша (то же самое имеется и у Любимова), и ошибка Булгакова имеют непонимание всего своеобразия абсолютной ренты, как категории феодально-капиталистического порядка.

ского капитала может быть об'яснена не только монополией землевладения, но на основе монопольного землевладения и теорией трудовой стоимости, как разница между стоимостью и ценой производства продуктов земледелия. И тот и другой вид абсолютной ренты говорит о монопольных ценах. И различие этих двух форм надо искать не по линии монопольных цен.

* * *

Однако частная собственность на землю, являющаяся причиной возникновения абсолютной ренты, создает абсолютную ренту не всегда, а только при определенных экономических условиях. Этими экономическими условиями, позволяющими землевладельцам уловить абсолютную ренту, является известный уровень цен на продукты земледелия, когда их рыночная цена превышает их цену производства. По сути дела абсолютной рентой, в ее всеоб'емлющей форме, является излишек рыночной цены над ценой производства на худшем участке земли. И если в силу роста населения или в силу каких-либо других причин растущий спрос на продукты земледелия превышает их предложение и повышает их рыночную цену над ценой производства, частная собственность на землю позволяет этот излишек переложить в карман землевладельца. «Не рента с земли определяет цену ее продукта, а цена этого продукта определяет земельную ренту». Этим положением Андерсона (которое отчасти находим и у Адама Смита) опровергнуто учение физиократов,—пишет Маркс.—Источником ренты является, следовательно, цена земледельческого продукта, а не самый продукт и не земля» (Маркс, Теории, II, ч. 2, стр. 3).

Но, будучи уже установленной, абсолютная рента представляется данной извне, не составляющей часть рыночной цены продукта земледельческого капитала. «И сельскохозяйственному капиталисту или арендатору она представляется заранее данной точно так же, как прибыль промышленнику». И «арендатор считает, точно так же, как капиталист: во-первых, затраты на постоянный капитал; во-вторых, заработную плату; в-третьих, среднюю прибыль, наконец, ренту, которая также представляется ему заранее данной. Это для него естественная цена, например, пшеницы. Будет ли она уплачена, это опять зависит от состояния рынка в данный момент» (Теории, II, ч. 2, стр. 61).

Таким образом, понимание Марксовой теории абсолютной ренты сводится к следующему: абсолютная рента категория феодально-капиталистического порядка. И именно поэтому она не укладывается целиком и полностью в теорию трудовой стоимости. Низкий органический состав капитала в земледелии лишь один из моментов и притом не решающий в понимании и определении величины абсолютной ренты. Монополия землевладения, конкуренция землевладельцев, степень напряженности платежеспособного спроса—вот основные факторы, определяющие размер абсолютной ренты. Являясь излишком над ценой производства, абсо-

лютная рента на всю свою сумму повышает цену земледельческих продуктов и понижает капиталистическую прибыль. Интересы развития производительных сил как в промышленности, так и в земледелии, интересы самого капиталистического производства находятся в явном противоречии с монополией земельной собственности. Уничтожение земельной собственности означало бы понижение цен на земледельческие продукты и повышение средней нормы прибыли как промышленного, так и земледельческого капитала.

Можно ли было бы, однако, из признания цен продуктов земледелия монопольными, из признания монопольного характера обеих форм абсолютной ренты сделать вывод о возможности установления любых монопольных цен и безграничного увеличения абсолютной ренты? «На небольшом острове,—отвечает на этот вопрос Маркс,—где нет внешней торговли хлебом, хлеб, вообще продукты питания, как всякий другой товар, безусловно могли бы продаваться по монопольной цене, то-есть по цене, которая определяется лишь данным спросом, то-есть платежеспособным спросом; этот платежеспособный спрос обладает различной величиной и протяжением в зависимости от цены доставленного продукта».

«О таких исключениях и речи не может быть в европейских странах; даже в Англии, где значительная часть плодородной земли искусственно из'ята из землевладения, вообще из рынка, с целью повысить ценность другой части; но, не говоря о таких исключениях, земельная собственность может влиять и даже парализовать действие капиталистов—их конкуренцию—лишь постольку, поскольку конкуренция капиталов модифицирует определение ценностей товаров». Но влияние модифицированной в цены производства ценности товаров ограничивает только собственно абсолютную ренту, только абсолютную ренту в ее капиталистическом выражении, как разность между стоимостью и ценой производства. Стремление же землевладельцев к повышению цены на продукты земледелия (ввозные хлебные пошлины и т. п.) находит противодействие в борьбе капиталистов за низкие цены на хлеб (отказ от ввозных хлебных пошлин и т. д.), в конкурентной борьбе дешевых продуктов земли заатлантических стран и колоний, в которых либо совсем отсутствует, либо чрезвычайно незначительна абсолютная рента (частная собственность на землю номинальна).

«Благодаря монополии на землю,—пишет Каутский, — цена жизненных средств, как всякая монопольная цена, может превысить ценность. Величина этого превышения зависит от того, насколько в пределах монополии еще имеют силу законы конкуренции. Она определяется конкуренцией земельных собственников между собой и с другими странами, размерами, в которых добавочный капитал под влиянием растущих цен прилагается к лучшей земле и повышает ее производительность, и, наконец, к это важнейший момент, покупательной силой населения» (Агр. вопрос, стр. 108).

«Рост абсолютной ренты имеет свои границы,—продолжает дальше Каутский.—Землевладельцы не могут вполне произвольно повышать ее. В Европе до недавнего времени она, как и дифференциальная рента, постоянно росла, благодаря росту населе-

ния, все более и более упрочивающему монопольный характер землевладения. Но заатлантическая конкуренция пробила сильную брешь в этой монополии» (Там же, стр. 111).

Таким образом, стремление использовать свое монопольное положение на рынке для установления максимально высоких цен на продукты земледелия, ограничено рыночной конкуренцией землевладельцев и противодействием капиталистов, пользующихся политической властью для ограничения аппетитов землевладельцев в интересах своего собственного кармана. Иначе говоря, в условиях свободного товарооборота размер абсолютной ренты регулируется ценами мирового рынка на продукты земледелия—их предложением и платежеспособностью покупателей.

II.

Но если как для первой, так и второй формы абсолютной ренты и является общим наличие монопольной частной собственности на землю в руках класса землевладельцев, разница между ними есть, и весьма существенная. И действие этих различных форм абсолютной ренты на прибавочную стоимость и норму капиталистической прибыли принципиально отлично.

Собственно абсолютная рента, представляющая и из себя разницу между стоимостью и ценой производства и являющаяся результатом низкого органического состава земледельческого капитала, своим трудовым содержанием имеет неоплаченный труд самих сельскохозяйственных рабочих. Отсюда действие этой формы абсолютной ренты на капиталистическое производство идет, с одной стороны, по линии повышения стоимости рабочей силы и соответственного прямого сокращения всей массы прибавочной стоимости, а с другой—по линии удержания части прибавочной стоимости, создаваемой земледельческим капиталом в руках землевладельцев и благодаря этому понижение средней нормы прибыли.

Иное действие на капиталистическое производство имеет вторая форма абсолютной ренты, получаемая как превышение цены продуктов земледелия над их ценностью. Здесь абсолютная рента имеет своим трудовым содержанием не только неоплаченный труд рабочих сельскохозяйственного, но и промышленного производства. В условиях, когда органический состав земледельческого капитала равен среднему органическому составу общественного капитала, абсолютная рента является простым вычетом из всей производимой капиталом массы прибавочной стоимости как в земледелии, так и в промышленности и понижает доход непосредственных получателей неоплаченного, прибавочного труда на всю величину абсолютной ренты. Титул собственности на землю является вместе с тем титулом на присвоение известной части неоплаченного труда. И это является общим для обеих форм абсолютной ренты. Различным является лишь их проявление и характер влияния на капиталистическое производство. Но и в той и в другой форме, и это также является общим между ними, абсолютная рента чужда капиталистическому производству, и фигура землевладельца не только бесполезна, ненужна, но и слу-

жит для него прямой помехой, как совершенно, с его точки зрения, незаконный притязатель на известную часть дохода капиталистического предпринимателя.

Каковы же в таком случае условия исчезновения абсолютной ренты? Очевидно, что основным условием, вне всякой зависимости от различия в органическом составе капитала, будет ликвидация частной собственности на землю, т.-е. передача земли в монопольное владение капиталистического государства, т.-е. всего класса капиталистов.

Но если это условие является общим для обоих видов абсолютной ренты, то повышение органического состава земледельческого капитала до уровня общественного — условие ликвидации только одной из форм абсолютной ренты, основанной на присвоении неоплаченного труда рабочих, занятых непосредственно самим земледельческим капиталом.

«Все, что может сделать капитал, это подчинить земледелие условиям капиталистического производства. Но он не может отнять у землевладельца той части земледельческого продукта, которую капитал бы мог присвоить себе, не на основании своей собственной деятельности, а только при предположении отсутствия земельной собственности. При существовании земельной собственности он должен, наоборот, предоставить землевладельцу излишек ценности сверх цены производства. Но самая эта разница получается лишь благодаря различию в органическом строении капитала». Но «это различие исторического характера, оно, следовательно, может исчезнуть. То же рассуждение, которое об'ясняет возможность существования абсолютной земельной ренты, доказывает, что ее реальность, ее существование есть исторический только факт, который связан лишь с известной ступенью развития земледелия, и на высшей ступени может исчезнуть» (Теории. II, ч. 2, стр. 11).

Таким образом, собственно абсолютная рента, абсолютная рента в ее капиталистическом выражении (стоимость минус цена производства) — исторический факт лишь на определенной ступени развития земледелия, имеющий тенденцию совершенно исчезнуть с повышением органического строения земледельческого капитала до уровня общественного. И тем не менее рентный доход землевладельца будет продолжать существовать не только в его дифференциальной, но и абсолютной форме, как доход с наихудших участков обрабатываемой земли.

Эксплоатация, присвоение неоплаченного труда рабочих земледельческого производства, заменяется присвоением части неоплаченного труда, создаваемого во всех отраслях производства. Удержание в силу частной собственности на землю излишка ценности над ценой производства, создаваемого непосредственно в самом земледелии, сменяется теперь прямым вычетом из всей, создаваемой капиталистическим производством, прибавочной стоимости, на всю величину абсолютной ренты.

Эта вторая форма абсолютной ренты оказывается более долговечной, и существование ее будет продолжаться до тех пор, пока земельная монополия будет находиться в руках класса землевладельцев, пока приложение капитала к земле будет ограничиваться этой монополией.

В какой мере цена земледельческих продуктов влияет и определяет величину абсолютной ренты, можно судить по аграрному кризису, разразившемуся в Европе под влиянием развивающегося земледелия в заатлантических странах.

Показывая историю образования в заатлантических странах капиталистического земледелия, Маркс вместе с тем показал, как недостаточны были там предпосылки для образования абсолютной земельной ренты. Цены на продукты земледелия тяготели к ценам производства, в силу чего условия возникновения абсолютной ренты были весьма ограничены. Эта особенность заатлантического землевладения нашла свое выражение и в удельном весе ренты в земледельческом продукте. В своей работе «Капитализм и земледелие» Булгаков приводит следующие любопытные сравнительные данные, характеризующие удельный вес ренты в земледельческом продукте в Америке, стране нового, молодого земледелия, и в двух главнейших странах старого мира: Англии и Германии.

Удельный вес ренты в земледельческом продукте.

Англия. (Конец 70, начало 80 г.г.)	%	Германия. (Конец 80 г.г.)	%	Америка. (Начало 80 г.г.)	%
Рента и налоги	28,91	Рента	24,5	Рента	8,5
Труд	20,32	Страх. и налоги	5,5	Налоги	1,2
Скот и корм	22,08	Труд	26,0	% на капит. (здания, строения, машины).	1,2
Удобрения	2,74	Удобрение	28,5	Вспашка	35,6
Разное	16,05	Общ. издержки	12,5	Посев	17,9
				Жатва и обмолот	35,6

Таким образом, удельный вес абсолютной ренты в земледельческом продукте в американском земледелии составляет только 8,5%, или 29% ренты в Англии и 24,5% ренты в Германии. Доля ренты в земледельческом продукте в Германии превышает долю в земледельческом продукте в Америке на 258, а в Англии даже на 340%!

Вполне понятно, что при такой ничтожной ренте, при такой незначительной, по сравнению с европейскими странами, доле ренты в сельскохозяйственном продукте, американское землевладение было грозным, разрушительным конкурентом для европейского и земледелия, и землевладения. Первым следствием конкуренции заатлантического земледелия, с его низким, а в некоторых случаях и совершенно отсутствующим рентным обложением было катастрофическое падение цен на продукты земледелия. Напрасно, например, Германия повышала ввозные хлебные пошлины, увеличив их с одной марки в 1879 г. до 5 марок в 1887 году за каждые 100 килограмм пшеницы и ржи и в 4 раза увеличив ввозную пошлину на овес и ячмень. Незначительность рентного обложения заатлантического земледелия позволяла не только выдерживать и эти, в четыре, в пять раз увеличенные пошлины, но и заставила идти по линии снижения цен на продукты туземного земледелия.

Это катастрофическое падение цен продуктов земледелия не могло не отразиться и на цене земли, и на самой ренте. Во Франции это влияние падающих цен сказалось на падении арендной платы и цены земли. Лучшие участки пахотной земли за десятилетие 1882—1892 годов упали с 3.442 фр. до 2.866 фр. за гектар, лучшие участки лугов и пастбищ с 4.467 фр. до 3.730 фр. за гектар. В меньшей степени упали в цене и худшие участки земли. Здесь продажная цена во франках за гектар упала для пахотной земли с 826 до 668, а для лугов и пастбищ с 1.218 до 1.008 франков (Булгаков, II, стр. 197—198). В Англии земельная рента упала на 25—30 и даже больше процентов. В некоторых случаях понижение ренты было даже еще более значительным. Так, в Норфолькском графстве, по показаниям парламентской комиссии, рента на тяжелых глинистых почвах упала на 60—70%. Но столь сильно, но все же значительно земельная рента понизилась и в Германии, равно как и в других странах Западной Европы» [1]).

«Кризис рос беспрерывно и безжалостно, — пишет Mr. Rew,— пока в 1893 и 1894 г.г. положение не сделалось ужасным и почти все фермеры не были разорены. Понижение ренты на 20—60% разорило многих землевладельцев, не оказав чувствительной помощи арендаторам. Много старых арендаторов, которые поколениями сидели на одной и той же земле, отказались от аренды... Много опытных хозяев разорилось или находится на пути к разорению» [2]).

В итоге аграрный кризис рисуется следующим образом: Неразвитые капиталистические отношения в американском земледелии, наличие огромного количества пустующих земель, где приложение капиталов не встречало противодействия в земельной монополии, создали такое положение, при котором установление монопольных цен на продукты земледелия, превышающих их цену производства, ограничивалось конкуренцией самих землевладельцев. Юридически существующая, а фактически не играющая почти никакой роли, частная собственность на землю не могла создать той абсолютной ренты, которая к этому времени имелась в европейском земледелии. Специфические условия заатлантического земледелия, когда цены на продукты земледелия незначительно отклонялись от цен их производства, вызвали в Европе страшный аграрный кризис, который разорил не только владельцев земли (вследствие большой ипотечной задолженности), но и капиталистических арендаторов и трудовые землевладения.

Аграрный кризис 70—90-х годов интересен в том смысле, что он показывает, как с **распространением капиталистического производства, а следовательно, и рыночных отношений на весь мир, цена земледельческих продуктов и определяемая их величиной абсолютная рента зависит уже не столько от того или иного соотношения органического состава земледельческого и общественного капитала в от-**

---

[1]) Туган-Барановский, Земельный вопрос и национализация земли, стр. 17.

[2]) С. Зак, Земля и капитализм, стр. 9.

дельных странах, сколько от цен на земледельческие продукты мирового рынка, определяемых, в свою очередь, уже не ценами наиболее дорого производящих стран, а странами производительницами и поставщиками земледельческих продуктов на мировой рынок. Эта зависимость величины абсолютной ренты, т.-е. излишка рыночной цены над ценой производства земледельческих продуктов, чрезвычайно важна при установлении влияния национализации земли в отдельных капиталистических странах на цену земледельческих продуктов.

Совершенно понятно, конечно, что эта зависимость величины абсолютной ренты от мировых цен земледельческих продуктов, может выражаться не только в падении, но и росте абсолютной ренты. И если в конце XIX века Европе пришлось перенести все бедствия, связанные с выступлением на мировом рынке земледельческих продуктов заатлантических стран, то теперь есть некоторые основания предполагать, что Европе придется перенести бедствия, связанные уже не с низкими ценами на хлеб, а с монопольными ценами, которые будут диктоваться мировым хлебным трестом, об'единяющим главнейшие страны производительницы земледельческих продуктов: Соединенные Штаты, Канаду, Аргентину и Австралию. Если предположить, что эта попытка создания международного «пуля» будет осуществлена, то европейским капиталистическим странам, особенно странам потребительницам, есть все основания испытывать то неприязненное чувство беспокойства, которое ими овладело при одних только пока разговорах о международном «пуле». Об'единение по принципу капиталистических монополий, производства и сбыта продуктов монопольного землевладения открывало бы возможности для установления таких монопольных цен на земледельческие продукты, которые поглощали бы не только излишек их ценности над ценой производства, но и часть прибавочной стоимости, создаваемой в неземледельческих отраслях производства, т.-е. прямую перекачку собственно капиталистических доходов в карман землевладельцев. Конечно, всякое повышение цен продуктов земледелия в заатлантических странах, об'единенных в «пуль», означало бы вместе с тем, через их воздействие на цены мирового рынка, повышение цен на продукты земледелия и в странах, не вошедших в это об'единение. А это в свою очередь повлекло бы и повышение в них абсолютной ренты, т.-е. ренты, основанной на монополии частной собственности на землю.

Таким образом, в первый период своего развития свободное от феодальных уз—монополии частной собственности—и потому не обремененное абсолютной рентой, земледельческое хозяйство заатлантических стран, выступив как конкурент на мировом рынке земледельческих продуктов, легко одержало победу над земледельческим хозяйством Старого Света. Падение цен на продукты земледелия повлекло за собой не только падение абсолютной ренты, и, отсюда, разорение владельцев земли, но и капиталистов-арендаторов, сплошь и рядом оказавшихся не в состоянии реализовать даже средней прибыли, а подчас и просто вернуть затраченный на производство капитал.

Намечающийся теперь известный поворот в политике заатлантического земледелия чреват непосредственно для самого капитализма значительными последствиями. Если падение хлебных цен в общем соответствовало интересам капиталистическим и в основном било землевладельца, то повышение цен на хлеб будет уже бить капиталиста и в полной мере соответствовать рентным интересам монопольного землевладения. С точки зрения интересов капиталистического производства, международный хлебный «пуль»—экономически реакционное явление, усиливающее в европейских странах власть феодального землевладения и его притязания на собственно капиталистическую прибыль.

«18 брюмера Луи Бонапарта» открывается следующим словами Маркса: «Гегель заметил где-то, что все великие всемирноисторические события и лица появляются в истории, так сказать, два раза. Он забыл прибавить: в первый раз как трагедия, во второй раз как фарс».

Старушке истории угодно позабавиться еще раз.

И в Европе в эпоху заката капитализма, накануне мировой пролетарской революции, она опять пытается, в совершенно иных исторических условиях и обстановке, конечно, поставить друг против друга, во всем их увядающем блеске, феодала и капиталиста в борьбе за власть над неоплаченным, прибавочным трудом рабочего класса.

III.

Мы видели, что условием исчезновения первой формы абсолютной ренты является не только ликвидация частной собственности на землю, но и выравнивание до уровня общественного, органического строения земледельческого капитала, вторая ее форма связана **только** с земельной монополией и исчезнуть может только при условии уничтожения частной собственности на землю.

«Если бы в способе производства произошло такое изменение, что отношение переменного капитала к постоянному уравнялось бы с средним отношением их в промышленности, то излишек ценности пшеницы над ее ценой производства исчез бы, а вместе с тем исчезла бы и земельная рента, добавочная прибыль» (Теории, II, ч. 1, стр. 180).

Таким образом, исчезновение собственно абсолютной ренты отнюдь не требует обязательной ликвидации земельной собственности. Наоборот, Маркс совершенно определенно указывает, что ликвидация этой формы абсолютной ренты может произойти и в условиях существования земельной монополии и что низкий органический состав земледельческого капитала отнюдь не есть нечто «врожденное», из веку присущее земледельческому капиталу. «Родбертус... ошибается,—пишет Каутский,—думая, что более низкое строение сельскохозяйственного капитала свойственно ему, как таковому, при всех обстоятельствах».

Но если вопрос о ликвидации первой формы абсолютной ренты может быть разрешен и без уничтожения поземельной собственности самим ходом развития земледельческой техники, то вторая форма абсолютной ренты не может быть уничтожена помимо ликвидации поземельной собственности.

«Теоретически вполне возможно совмещение капиталистического производства с отсутствием частной собственности на землю с национализацией земли, когда абсолютной ренты не было бы вовсе, и дифференциальная рента доставалась бы государству»,—писал Ленин («Капитализм в сельском хозяйстве»). «И многие последовательные буржуазные экономисты требовали национализации земли» (Ленин, Г.г. критики в аграрном вопросе).

Выше мы приводили слова Маркса, что «владелец частной земельной собственности—вовсе не является необходимым агентом капиталистического производства, хотя для последнего и нужно, чтобы земельная собственность принадлежала кому-нибудь, только не рабочему, следовательно, например, государству». Другое дело, что в действительности, в реальной жизни, землевладелец и капиталист сплошь и рядом настолько тесно переплелись друг с другом, что их иногда невозможно бывает отделить один от другого. Теоретически частная собственность на землю совершенно не обязательна для капиталистического производства и даже больше—противоположна интересам и капиталистов и всего общества в целом, и «является могущественным препятствием к рациональному сельскому хозяйству» [1].

Итак, единственным радикальным условием уничтожения абсолютной ренты в обеих ее формах является ликвидация земельной собственности. Земля переходит в руки государства—коллективного выразителя воли и интересов класса капиталистов в целом; барьер, в лице монопольного землевладения, для свободного приложения капиталов, уничтожен и земледельческое хозяйство оказывается подчиненным общим законам капиталистического производства. Цена земледельческого продукта теперь определяется не стоимостью, а ценой его производства, повышается норма прибыли и понижается стоимость рабочей силы—капиталистическое хозяйство получает могущественный толчок к новому движению вперед.

Однако это совершенно бесспорное положение о величайшем значении уничтожения частной земельной собственности на все капиталистическое хозяйство, далеко не достаточно, когда мы переходим к анализу условий национализации земли в отдельных капиталистических странах и влиянию этой национализации на промышленность и народное хозяйство страны. В самом деле, можно ли сказать, что уничтожение частной собственности на землю в отдельных капиталистических странах уничтожит абсолютную ренту, не как выражение общественных отношений, среди которых происходит обработка земли, а как известный «излишек» в рыночной цене земледельческих продуктов над их ценой производства? Совершенно очевидно, что нет... Ведь не рента с земли определяет цену ее продукта, а цена этого продукта определяет земельную ренту». И, следовательно, национализация или передача земли в руки капиталистического государства может уничтожить абсолютную ренту, как «излишек» над ценой производства земледельческих продуктов на худшей земле только в том случае, когда цена продуктов нацио-

[1] Каутский, Аграрный вопрос, ст. 261.

национализированных земель оказывает решающее значение на цены земледельческих продуктов мирового рынка. Только в этом единственном случае излишек рыночной цены или ценности земледельческого продукта над его ценой производства должен будет отпасть.

На примере аграрного кризиса 70—80-х г.г. XIX века мы могли уже убедиться, как, через посредство мировых хлебных цен, действовало земледельческое хозяйство заатлантических государств на земледельческое хозяйство Европы и на величину земельной ренты: отсутствие, или незначительное рентное обложение продуктов земледелия заатлантических стран сказалось в понижении мировых хлебных цен и страшнейшем понижении земельной ренты в странах старого капитализма.. Тем не менее и конкуренция и влияние заатлантических стран имели, конечно, свои пределы, и абсолютная земельная рента окончательно уничтожена не могла быть.

Совершенно иное положение сложилось в результате империалистической войны. Ненормально высокие цены на продукты земледелия, поднявшие земельную ренту до 22% (в 1922 году), цены земледельческих продуктов, позволили пустить под обработку ранее невозделываемые, вследствие нерентабельности, участки земли. С окончанием войны, с постепенным установлением нормальных отношений в земледельческом хозяйстве, владельцы и арендаторы земель заатлантического землевладения понесли жестокое наказание.

Снабжавшие в 1913 году Европу 40% всего ввозимого ею хлеба Соединенные Штаты и Канада довели долю своего участия в хлебном снабжении Европы почти до 70% в 1920—1922 г.г. Индекс пшеницы, принятый для 1913 г. за 100, к январю 1921 г. поднялся до 202. Покупательная способность фермерских продуктов с 1913 по 1918 год возросла со 100 до 112. Но уже в 1923 году, когда сельское хозяйство пришло в более или менее нормальное состояние, когда оторванные войной сельскохозяйственные работники, вернувшись к земле, успели кое-как подлатать свое разоренное войной хозяйство, когда мировые цены на продукты земледелия обнаружили тенденцию к понижению, заатлантическое земледелие вступило в полосу тяжелого и затяжного кризиса.

По данным, приводимым проф. Кондратьевым, отношение цены пшеницы к среднему уровню цен, выражавшееся в Соединенных Штатах в 1920 г. цифрой 120, к 1923 г. упало до 85. Покупательная же сила сбора с акра, составлявшая в 1914 году 100, возросла к 1919 году до 111, для того чтобы уже к 1921 году упасть до 52. «Это неблагоприятная кон'юнктура прежде всего должна была отсечь от расширенного производства те части, которые возникли и выросли за время нарушения нормальных до войны производственных и экспортно-импортных соотношений отдельных стран» [1]).

Произведенное весной 1923 г. американским министерством земледелия обследование 68.000 фермеров, владеющих собственной землей, показало чрезвычайно тяжелую картину состояния американского фермерства. 4% фермеров лишились своих в…

[1]) «Соц. Хоз.» № 9—10, стр. 122—123.

ений из-за банкротства, такой же процент—покинули свои владения, не об'являя себя официально банкротами, 15% по существу обанкротились, но благодаря снисхождению кредиторов банкротства избежали. Еще более печально было положение арендаторов. 7,2% обанкротились окончательно, 7,8% покинули аренду без официального об'явления о банкротстве и 21,3% остались на заарендованных ими землях только вследствие снисхождения кредиторов [1]).

Такая зависимость, такая цепная связь между мировыми ценами на продукты земледелия и состоянием земледельческого хозяйства отдельных стран не может не иметь своего выражения и в движении абсолютной ренты.

И в тех случаях, когда национализация земли касается не всего капиталистического мира, не всех капиталистических стран мира, абсолютная рента как «излишек» цены над ценой производства будет в той или иной степени существовать, не исчезнет. Достаточно для этого представить себе два теоретически возможных случаях: 1) национализация земли в странах, производящих земледельческие продукты—экспортерах и сохранение частной собственности на землю в странах, с недостатком туземного продукта—импортерах и 2) национализация земли в странах-импортерах и сохранение частной собственности на продукты земледелия в странах-экспортерах.

Совершенно очевидно, что вторая из допущенных нами возможностей не поведет к уничтожению абсолютной земельной ренты ни в странах-экспортерах, ни в странах-импортерах с национализированной землей. В самом деле, поскольку цена земледельческих продуктов, а это в равной мере относится и к мировому рынку, определяется худшими условиями производства, или иначе, наиболее дорого стоящей частью продуктов земледелия, поскольку именно страны-экспортеры с сохранившейся частной собственностью на землю будут определять и рыночные цены мирового рынка на земледельческие продукты. Если же согласиться вместе с Марксом в правильности утверждения Андерсена, что «не рента с земли определяет цену ее продукта, а цена этого продукта определяет земельную ренту», то не может быть сомнения, что в странах-импортерах с уничтожением частной собственности на землю будет тот «излишек» рыночной цены над ценой производства, который и составляет абсолютную ренту. Совершенно иного порядка вопрос, что в странах с национализированной землей этот излишек возникает не как выражение определенных общественных отношений, при которых производится обработка земли, а как результат воздействия мирового рынка. Точно так же нас здесь не интересует, куда, в чьи руки попадает этот излишек над ценой производства, в руки ли государства или в руки капиталиста-арендатора. Нам здесь важно было установить, что в этом теоретически возможном случае добавочный неоплаченный труд не идет в общий котел прибавочной стоимости, откуда рас-

---

[1]) Е. Варга, Проблема мирового аграрного кризиса,—«На Аграрном Фронте».

пределяется пропорционально представляемыми отдельными капиталистами общей суммы, принадлежащего им капитала, а остается вне его, уменьшая таким образом, как и в случае существования абсолютной ренты, среднюю норму капиталистической прибыли.

В несколько ином виде представится действие национализации земли в странах-экспортерах хлеба. В условиях, когда цены производства продуктов земледелия равны, как в странах с национализированной, так и ненационализированной землей, абсолютная рента, хотя и в значительно уменьшенном размере, сохранится для стран с ненационализированной землей, стран-импортеров. Настоящий случай будет в основном, очевидно, сходен с теми отношениями, которые создались в результате выхода на мировой рынок земледельческих продуктов заатлантических стран, выхода, повлекшего за собой аграрный кризис 70—90-х г.г.

Будучи не в состоянии полностью удовлетворить потребительский спрос со стороны стран импортеров, цена на земледельческие продукты этих стран, очевидно, должна будет установиться как некая средняя, равнодействующая между ценами на продукты земледелия не подвергшихся и подвергшихся рентному обложению. Как показал аграрный кризис, рентное обложение не исчезло окончательно, а лишь было уменьшено под влиянием конкуренции земледельческих продуктов, не включавших вовсе или в незначительной степени рентное обложение.

Таким образом, уничтожение земельной собственности ликвидирует абсолютную ренту целиком и полностью, только в условиях уничтожения земельной собственности во всех решающих капиталистических государствах мира. В случаях же национализации земли в отдельных капиталистических государствах, абсолютная рента, как «излишек» стоимости над ценой производства, не отпадает и будет существовать до тех пор, пока мировые рыночные цены земледельческих продуктов не упадут до уровня их цен производства. т.-е. когда национализация земли будет проведена в таком размере, что продукты с нее полностью будут определять мировые цены.

Мы повторяем, нас здесь не интересует, что в странах национализированного землевладения этот излишек над ценой производства создается не как результат известных общественных отношений, а как отраженное действие этих общественных отношений в странах с сохранившейся частной собственностью на землю, через посредство цен мирового рынка. Мертвые хватают живого. Действие остатков производственных отношений феодального порядка продолжает тяготеть и над странами свободного земледелия.

Нашей задачей было здесь показать, что уничтожение частной собственности на землю в таких странах-потребительницах хлебного продукта, как Англия или Германия и т. п., или даже в таких странах-производительницах, как Балканские государства или Россия [1]), в одном случае не оказало бы никакого

[1]) В 1913 г. участие России в снабжении Европы хлебом выразилось в 20,3%.

воздействия на мировые цены, а в другом—столь незначительные, что абсолютная рента, как излишек над ценой производства, не могла бы исчезнуть, но отпала бы.

Таким образом, повторяем, национализация земли в одной из капиталистических стран не может оказать сколько-нибудь значительного влияния ни на понижение цен продуктов земледелия, ни на повышение цен продуктов промышленности и нормы капиталистической прибыли. Это обстоятельство надо достаточно твердо усвоить, поскольку многочисленные замечания Ленина о влиянии национализации земли на капиталистическое хозяйство и совершенно, по сути дела, верное утверждение Каутского, что «национализация земли дала бы возможность уничтожить эту (абсолютную. *К. Р.*) ренту и понизить на сумму этой ренты цены земледельческих продуктов», сплошь и рядом грубо вульгаризируются отдельными экономистами, подменяющими капиталистическое хозяйство в целом отдельными капиталистическими странами.

IV.

Предыдущим изложением мы в известной степени подготовили ответ и на вопрос о существовании абсолютной ренты в хозяйственной системе СССР. Как и в условиях национализации земли в отдельных капиталистических государствах, не имеющих решающего значения на мировом рынке земледельческих продуктов, но все же ориентирующих на него цены земледельческих продуктов туземного производства, земледельческое хозяйство СССР также должно реализовать некоторый излишек над ценой производства, представляющий в условиях частной собственности на землю—абсолютную земельную ренту. И так же, как и в условиях национализации земли в пределах одного государства капиталистического общества, этот излишек является не результатом определенных общественных отношений, среди которых совершается обработка земли, а отражением этих отношений, следствием их существования в тех капиталистических государствах, цены на продукты земледельческого хозяйства которых определяют цены мирового рынка [1]).

[1]) «Если переход от трехполья к многополью, представляющий собой своего рода «революцию» в крестьянском хозяйстве, совершится, ... то даже без большой революции в области техники и орудий труда крестьянское хозяйство очень быстро может покончить с голодовками, с недородом и придти к удвоению урожая. Пропорционально этому может расшириться с.-х. экспорт и также увеличение выхода зерновых продуктов и других видов с.-х. сырья на мировой рынок, что уже в течение ближайших лет произведет величайший мировой экономический переворот. Аналогичное положение на европейском хлебном рынке создалось в 70—80-х г.г. прошлого столетия, когда сказалась американская конкуренция на рынке сырьевых продуктов. Это было одним из факторов, которые в огромной мере определили экономику того времени, при чем дешевый американский хлеб побивал европейский хлеб именно в силу того, что Америка не знала абсолютной ренты. Отмена у нас частной собственности пока еще не дала себя почувствовать на мировом рынке, но она даст себя почувствовать» (Сокольников, Пройденный путь и новые задачи).

Но за этим сходством условий образования этой своеобразной формы абсолютной ренты в капиталистических странах национализированного землевладения и СССР скрывается и глубокое принципиальное различие. Там неоплаченный труд, получающий свое выражение в этом излишке над ценой производства, идет классу капиталистов, как классу монополисту всех средств производства, включая и землю; здесь, в пролетарском государстве, в условиях, когда в основной своей массе земледельческое хозяйство ведется мелкими индивидуальными крестьянскими хозяйствами, этот излишек в одной своей части поступает в руки государства, в другой—частично оседает в кулацко-капиталистическом хозяйстве деревни, в третьей—остается в руках класса, непосредственно его создавшего.

С этой точки зрения нельзя согласиться с тов. Берзтысом, когда он, совершенно правильно выводя наличие, как результат связей нашего земледельческого хозяйства с мировым рынком, известного излишка рыночной цены над ценой производства земледельческих продуктов в наших экономических условиях, дальше пишет:

«Следовательно, оба вида земельной ренты (и абсолютная, и дифференциальная. *К. Р.*) продолжают существовать в экономических условиях СССР. Меняется лишь (!) присвоение и назначение земельной ренты. Если в условиях буржуазного строя национализация земли передает ренту в руки класса буржуазии, то в условиях диктатуры пролетариата огосударствление земли означает передачу права на ренту рабочему классу, стоящему у власти. Рабочий класс через органы своей власти направляет эти суммы прибавочной стоимости по каналам хозяйственной жизни к тем стратегическим пунктам, где они в каждый данный момент больше всего нужны и где больше всего они могут способствовать общему под'ему народного хозяйства в целом, следовательно, общему под'ему жизненного уровня самих трудящихся масс». И дальше: «В условиях буржуазного хозяйства монополия частной собственности на землю, как об'ект права и хозяйства, служит источником средств для прожигания жизни земельному собственнику. В условиях диктатуры пролетариата государственная монополия на землю, как на об'ект хозяйства и права, превращается в один из основных источников социалистического накопления. Рента, как категория капиталистического хозяйства, вступает в процесс своего превращения» (Берзтыс, Теория земельной ренты, стр. 145. Курсив автора).

В этом приведенном отрывке, прежде всего, поражает удивительная беззаботность автора в отношении «экономических условий СССР». Противоречивый характер нашей экономики, различие общественно-экономических укладов нашего хозяйства—все это осталось вне поля зрения тов. Берзтыса и в его анализ ренты в СССР не вошло. Но об этом дальше.

Можно ли сказать, как это делает тов. Берзтыс, что абсолютная рента, как категория, продолжает существовать в системе советского хозяйства, лишь (изумительное «лишь») изменяя свое «присвоение и назначение». Но именно изменение «присвоения и назначения» этого «излишка», уничтоже-

ние общественных отношений, его создавших, уничтожают и абсолютную ренту, как категорию, как теоретико-экономическое выражение этих общественных отношений. С неменьшим правом могла утверждать оппозиция на XIV с'езде, что прибавочная стоимость на госпредприятиях существует, «лишь» меняя своё «присвоение и назначение»—раньше шла в карман капиталистам, а теперь идет в распоряжение государства, класса, непосредственно его создавшего. Только фетишизируя категории политической экономии, можно не понимать, что с изменением или уничтожением их общественного содержания изменяются и уничтожаются они сами.

Утверждение наличия или отсутствия абсолютной земельной ренты в советском хозяйстве можно вывести не из бездоказательного ее признания, как это делает тов. Берзтыс, а из анализа тех общественных условий, в которых происходит обработка земли в нашем Союзе.

Исходя из указанных Лениным пяти общественно-экономических укладов нашего хозяйства, мы должны будем проанализировать только четыре последних: 1) трудовое крестьянское хозяйство, 2) хозяйство кулацко-капиталистическое, 3) госкапиталистическое (концессии и аренда) и 4) государственные (последовательно-социалистические) сельскохозяйственные предприятия. Совершенно очевидно, конечно, что ни в первом, ни в последнем случае абсолютной ренты, как *категории*, существовать *не будет*, поскольку в этих секторах хозяйства не происходит эксплоатации, не создается прибавочной стоимости и прилагаемым к земле труду и средствам производства *не противостоит класс помещиков-землевладельцев*. Общественные отношения, среди которых происходит обработка земли в трудовых крестьянских хозяйствах и государственных предприятиях, безусловно исключают в них наличие абсолютной ренты как категории в смысле и понимании марксовой политической экономии.

С этой точки зрения безусловно не верным надо признать утверждение тов. Берзтыса, что национализация земли в условиях СССР с фактической передачей ее безвозмездно в руки трудового землепользования «означает передачу права на ренту рабочему классу». Каким же путем переходит эта рента в руки рабочего класса, в лице его государства? Нельзя же, в самом деле, рассматривать сельхозналог, как форму абсолютной ренты! Такое смешение понятий, такую путаницу нельзя вносить при исследовании нашей экономики переходного периода. Конечно, налог идет за счет прибавочного продукта, создаваемого в земледелии, но этот прибавочный продукт еще не есть прибавочная стоимость, а тем более абсолютная рента. Ведь не считает же т. Берзтыс кустаря создателем прибавочной стоимости, а промысловой налог, взимаемый с него, частью капиталистической прибыли? Наконец, чрезвычайно большой процент крестьянских хозяйств вообще не уплачивает сельхозналог. И наше государство отнюдь не является тем, заменившим помещика, получателем ренты, как это получается, вопреки несомненно его желанию, у тов. Берзтыса.

Иные отношения складываются в госкапиталистическом секторе нашего хозяйства. Здесь и в концессионном, и в арендованном с.-х. предприятии существует и эксплоатация, и, следовательно, та прибавочная стоимость, которая, как известную часть, содержит и «излишек» над предпринимательской прибылью, соответствующий абсолютной ренте, но уплачиваемый в той или иной форме концессионером и арендатором государству. Поскольку же этот «излишек» над предпринимательской прибылью идет рабочему государству[1]), а не классу землевладельцев, постольку он теряет и тот характер общественных отношений политико-экономическим выражением которого является абсолютная рента.

В особом положении находятся кулацко-капиталистические крестьянские хозяйства. Здесь пользователь земли, являющийся в то же время и капиталистическим предпринимателем и эксплоатирующий наемную рабочую силу, получает и предпринимательскую прибыль, как капиталистический предприниматель, и абсолютную ренту, как пользователь земли.

Таким образом, признание или отрицание наличия в советском хозяйстве абсолютной ренты должно быть следствием установления тех общественных отношений, среди которых происходит обработка земли в различных секторах нашего хозяйства. Тов. Берзтыс этого основного условия, при разрешении проблемы абсолютной ренты не выполнил и потому скатился к грубой вульгаризации-фетишизированию политико-экономических категорий. Для основных секторов нашего сельскохозяйственного производства—трудового крестьянского землепользования и государственных с.-х. предприятий—абсолютная рента, как категория, выражающая определенные общественные отношения, не существует.

Можно ли было бы, однако, отсюда сделать вывод, что национализация земли в СССР, уничтожив абсолютную ренту, понизила на эту сумму цены земледельческих продуктов и соответственно повысила цены на продукты промышленности? Конечно, нет. Так называемые «справедливые» цены на хлеб, ориентирующиеся на цены мирового хлебного рынка[2]), включают, как и последние, не только цену его производства, но и тот ценностный излишек, который в странах с сохранившейся частной собственностью на землю, принимает форму абсолютной ренты. И этот ценностный излишек, который в дореволюционной России шел землевладельцам-помещикам, теперь в значительной своей части улавливается именно крестьянским хозяйством (через «справедливые» хлебные цены) и государством, как монополистом внешней торговли хлебом. Таким образом, безусловно неверным надо признать тот вывод, что с национализацией земли у нас должны были на всю сумму абсолютной ренты упасть цены на продукты земледелия.

Именно отсюда вытекает и глубоко ошибочное утверждение т. Берзтыса, что монополия на землю в руках пролетарского

---

[1]) Мы здесь не касаемся того, что государству идет и известная часть предпринимательской прибыли концессионера и арендатора.

[2]) В известных случаях, как мы это знаем, рыночная стихия может значительно превысить этот уровень «справедливых» цен и сделать экспорт хлеба вообще нерентабельным.

государства является источником **только** социалистического накопления. Это могло бы быть верным только при одном единственном предположении, что национализация земли в наших условиях «означает передачу права на ренту рабочему классу». Но фактически этого не было, да и не могло быть, поскольку союз рабочего класса и крестьянства имел своей основой известные экономические уступки последнему. И рабочее государство не могло взять на себя функцию того собирателя ренты, которую в капиталистической России нес землевладелец-помещик.

Монополия на землю в руках пролетарского государства в условиях связи нашего земледельческого хозяйства и цен на его продукты с мировым хозяйством и мировыми ценами, источник не только социалистического накопления, но и крестьянского и, наконец, капиталистического накопления. И этому убыстренному под'ему трудового крестьянского хозяйства и трудового крестьянского накопления и весьма ощутительному росту капиталистического сельскохозяйственного накопления, мы обязаны в значительной степени не только наличию у нас не улавливаемой полностью государством дифференциальной, но и абсолютной»—как «излишку» рыночной цены над ценой производства—ренты.

И только по мере дальнейшего охвата пролетарской революцией ряда, стран-производительниц земледельческих продуктов и передачи в них земли в руки пролетарского государства, по мере увеличения роли и значения на мировом рынке стран национализированного землевладения, абсолютная рента (как излишек рыночной цены над ценой производства) будет претерпевать неизбежное понижение, чтобы исчезнуть, наконец, совсем.

Все это, впрочем, не исключает того, что на определенном отрезке времени абсолютная рента, под влиянием целого ряда причин, как, например, удачного проведения организации международного хлебного «пуля», может еще весьма ощутительно возрасти. И в этом случае национализированное землевладение стран с советской системой хозяйства будет служить источником не только убыстренного социалистического, но и капиталистического накопления.

В противоположную крайность впадает т. Преображенский когда утверждает, что «рента, в марксовом понимании этого термина, есть категория развитого капиталистического способа производства, захватившего сферу земледелия» и потому «независимо от факта национализации земли абсолютной ренты не может существовать там, где нет капиталистического землевладения, потому что в этом случае нет тех производственно-распределительных отношений, при которых вообще может существовать абсолютная земельная рента» [1]).

Прежде всего надо отметить, что рента «в марксовом понимании» есть отнюдь не специфическая категория **капиталистического**, да еще обязательно **развитого** капиталистического, способа производства. Рента есть категория **феодально-капиталистического** способа производства, и непонимание этой **характернейшей** особенности ренты неизбежно приводит (а на примере т. Преображенского мы можем убедиться, что и до

[1]) Преображенский. Новая экономика, стр. 185 и 187.

сих пор приводит) к самым грубым ошибкам, к неизбежной вульгаризации марксовой теории ренты. Мы уже приводили в начале статьи слова Маркса, что «современное землевладение является феодальным, но подвергающимся превращению благодаря воздействию на него капитала». Как же понимать слова т. Преображенского, что рента категория развитого капиталистического способа производства, как непонимание марксовой теории ренты, или сознательное ее искажение?

Пользуясь словами самого же Преображенского, мы можем сказать, что, «предвидя эту путаницу, которая может произойти с его пониманием капиталистической ренты»,—пример тому сам т. Преображенский,—Маркс особенно подчеркивал феодально-капиталистический характер современного капиталистического землевладения, покоящегося на частной собственности на землю, и наличие различных форм ренты, соответствующих различным ступеням развития общественного процесса производства.

Неверно также и решительно противоречит Марксу утверждение т. Преображенского, что «абсолютной ренты не может существовать там, где нет капиталистического земледелия». Этот свой вывод т. Преображенский пытается подкрепить словами Маркса, что «при анализе ренты вся трудность заключается в том, чтобы об'яснить излишек земледельческой прибыли над средней прибылью, об'яснить не прибавочную стоимость, а свойственную этой сфере производства избыточную прибавочную стоимость, следовательно, опять-таки, не «чистый продукт», а излишек этого чистого продукта над чистым продуктом других отраслей промышленности. Сама средняя прибыль есть результат, образование процесса социальной жизни, протекающего при вполне определенных исторических отношениях производства, продукт, предполагающий, как мы видели, очень сложные посредствующие звенья. Для того, чтобы вообще можно было говорить об избытке над средней прибылью, необходимо, чтобы вообще сложилась сама эта средняя прибыль в качестве масштаба и—как при капиталистическом способе производства—в качестве регулятора производства. Следовательно, при таких общественных формах, где еще нет капитала, который выполняет ту функцию, что вынуждает весь прибавочный труд и присваивает в первую очередь себе всю прибавочную стоимость, следовательно, где капитал еще не подчинил себе общественного труда или подчинил его лишь местами, вообще не может быть речи о ренте в современном значении слова, о ренте, как излишке над средней прибылью, т.-е. над пропорциональной долей всякого индивидуального капитала в прибавочной стоимости, произведенной всем общественным капиталом» [1]).

Но о чем здесь говорит Маркс? О том ли, как это хочет изобразить тов. Преображенский, что там, где не установилась средняя прибыль, там не может быть и излишка над этой прибылью, ренты вообще? Конечно, нет. Каждый, кто внимательно читал и понял Маркса, знает, что у Маркса имеются, кроме современных (развернутому капитализму) форм ренты и другие формы ренты,

---

[1]) Маркс, Капитал, т. III ч. 2, стр. 319.

соответствующие иным способам производства, как, например, «отработочная» рента, «рента продуктами», денежная рента, представляющих из себя не избыток над прибыль, а целиком ее поглощающих. Докапиталистические формы ренты, в отличие от измененных их капитализмом форм, представляют из себя весь неоплаченный труд, всю прибавочную стоимость. В приведенной выше цитате Маркса этот характер ренты «в современном (соответствующем капитализму. *К. Р.*) значении слова» и подчеркивается.

Наконец, тов. Преображенский пропустил мимо замечание о характере и законах, регулирующих «прибыль» в земледелии в тех условиях, когда промышленность уже захвачена капиталистическими отношениями производства, а сельское хозяйство находится вне сферы его влияния, когда, иначе говоря, еще не существует собственно капиталистического земледелия. «Средняя прибыль и регулируемая ею цена производства образуется вне отношений деревни, в сфере городской торговли и мануфактуры. Прибыль крестьянина, уплачивающего ренты, не принимает участия в уравнении прибылей, потому что его отношение к земельному собственнику не есть капиталистическое отношение. Поскольку он получает прибыль, т.-е. реализует—собственным ли трудом или эксплоатацией чужого труда—избыток над необходимыми средствами своего существования, это совершается вне нормального отношения и при прочих равных условиях не высота этой прибыли определяет ренту, а, наоборот, сама она определяется рентой, как своей границей». Получает ли в этих условиях владелец земли абсолютную ренту, как известный излишек неоплаченного труда над прибылью за право приложения труда к наихудшим участкам земли? Конечно, получает. И хотя здесь еще нет собственно-капиталистического земледелия и хотя средняя прибыль, образовавшаяся вне деревни, на отношения между крестьянином и землевладельцем не оказывает сколько-нибудь решающего значения, крестьянин из своей прибыли ренту уплачивает. К какой форме ренты отнесет тов. Преображенский этот вид ренты? Капиталистической или докапиталистической? Здесь формулой, применяемой тов. Преображенским: «да—да, нет—нет, а что свыше, то от лукавого»—не отделаешься!

В отличие от г. Преображенского Маркс допускал абсолютную ренту и в условиях отсутствия капиталистического земледелия, в условиях существования парцеллярной крестьянской собственности. Как правило, «при этой форме не уплачивается какой бы то ни было арендной платы, следовательно, рента не выступает в качестве обособленной формы прибавочной стоимости, хотя в странах, где в других сферах получил развитие капиталистический способ производства, она при сравнении с другими отраслями производства представляется добавочной прибылью, но такой добавочной прибылью, которая, как вообще вся выручка от труда, достается крестьянину» [1]). Однако это правило не является безусловным, и при известных обстоятельствах эта добавочная прибыль может при-

[1]) Там же, стр. 341.

нимать форму абсолютной ренты, хотя эта форма ренты и «реже всего встречается при парцеллярном хозяйстве и мелкой земельной собственности, потому что как раз здесь производство в очень большой мере удовлетворяет собственными потребностями и совершается независимо от регулирования общей нормы прибыли»[1]).

Таким образом «добавочная прибыль» в мелком крестьянском хозяйстве может существовать и существует в тех случаях, когда цена на земледельческие продукты достигла такого уровня, при котором это хозяйство в состоянии не только удовлетворить свои потребности, но и получить некоторый сверх этого излишек. И в тех случаях, когда аренда отсутствует, рента не обособляется, не выступает в качестве известной части прибавочной стоимости. Но она может «обособиться» и выступить в этой форме ренты, коль скоро налицо будут арендные отношения.

Для того, чтобы разрешить вопрос об отсутствии или наличии в советской системе хозяйства абсолютной ренты, г. Преображенский должен был ставить вопрос не только в плоскости наличия или отсутствия соответствующих общественных отношений, но и в плоскости наличия или отсутствия известного ценностного излишка рыночной цены земледельческих продуктов над его ценой производства. Наличия юридической частной собственности на землю еще недостаточно для образования абсолютной ренты. Абсолютная рента возникает только при таких условиях, когда спрос на продукты земледелия постоянно превышает их предложение, когда рыночная цена превышает цены их производства. Но как раз этот-то вопрос и обходит т. Преображенский. В самом деле, откуда и как в наших условиях может возникнуть абсолютная рента в с.-х. предприятиях (что т. Преображенский допускает), если рыночная цена земледельческих продуктов не превышает их цену производства?

Тов. Преображенский хочет быть именинником и на Антона и на Онуфрия. И превышение рыночной цены, цены производства земледельческих продуктов признать для одной части с.-х. предприятий и отказать в этом для другой части с.-х. предприятий. Но разве не пытался тот же самый тов. Преображенский об'яснить товарный голод тем, что в руках крестьянства с уничтожением частной собственности на землю остались те сотни миллионов арендных денег, которые раньше до революции они ежегодно выплачивали помещикам-землевладельцам? Но что такое представляли из себя эти арендные платежи? В первую очередь дифференциальную и абсолютную ренту, т.-е. тот излишек над ценой производства земледельческих продуктов, который получал помещик за право приложения к земле труда и капитала. Теперь этот излишек в виде добавочной прибыли, как и в случае, описанном Марксом (парцеллярное хозяйство), остается, как правило, в руках самого крестьянина.

Но как всякое правило, так и это правило имеет свои исключения. И в условиях, когда цены на продукты земледелия таковы, что превышают цену их производства, когда мелкое крестьянское хозяйство пользуется правом сдачи (хотя бы и на определенный, законом ограниченный, срок) земли в аренду, эта

[1]) Там же, стр. 347.

добавочная прибыль может принять форму абсолютной ренты.

Национализация земли в одной стране или даже в ряде стран, не имеющих, однако, решающего значения на мировые цены земледельческих продуктов, не приводит в этих странах к уничтожению того излишка рыночной цены над ценой производства земледельческих продуктов, который составляет материальное содержание абсолютной ренты. И в условиях СССР этот излишек сохраняется, представляя: добавочный прибавочный продукт в крестьянском хозяйстве (принимающий, впрочем, при определенных условиях, форму абсолютной ренты), абсолютную ренту в частно-капиталистическом секторе земледельческого хозяйства и источник социалистического накопления в государственных земледельческих хозяйствах.

От обезьяны к человеку.

Н. Гредескул.

Положение вопроса в естествознании и в марксизме.

> Даже диалектики, мыслящие естествоиспытателя из школы Дарвина, не могут себе составить ясного представления о происхождении человека, так как, в силу влияния идеалистического миросозерцания, они не видят роли, которую играл при этом труд.
>
> Энгельс

I.

1. Происхождение человека от обезьяны (симиальная теория).

Еще Ламарк в своей «Зоологической философии» высказал предположение, притом очень прозорливо обоснованное, о возможном происхождении человека от обезьяны. Но только Дарвин превратил это предположение в настоящую научную теорию, твердо покоящуюся на целом ядре сравнительно-анатомистических, эмбриологических и палеонтологических данных. В сущности, его книга о «Происхождении человека» бесповоротно решила этот вопрос. Такие ученые, как Гексли, Геккель и другие, были только его предшественниками или последователями в этом отношении и подкрепляли его основной вывод более детальными или вновь открываемыми данными.

Что касается этих вновь открываемых данных, то, в течение протекшего с тех пор полустолетия, они не только не опровергали сделанного Дарвином вывода, но, наоборот, неизменно его подтверждали, иногда самым поразительным и неожиданным образом.

Тем не менее, на ряду с симиальной теорией происхождения человека (происхождение от обезьяны), в науке выдвинута была еще и, так называемая, тарзиальная теория. Она принадлежит Вуд-Джонсу и утверждает, что человека нельзя производить от человекообразных обезьян или от их ископаемых предков; что даже низшие обезьяны не могут считаться в числе предков человека; что этих предков надо искать гораздо ниже на зоологической лестнице развития млекопитающих. Из всех известных животных наиболее близким родителем человека Вуд-Джон считает Tarsius'а (отсюда и название тарзиальной теории), обыкновенно включаемого в число лемуров. Но и это, по его

мнению, только ближайший родич, а вовсе не прямой предок человека. Непосредственного же предка человека мы совсем не знаем и не имеем никакого представления об его организации.

Тарзиальную теорию происхождения человека едва ли можно считать сколько-нибудь вероятной. Не говоря уже о всей слабости фактических доводов в ее пользу, вроде того, что руку человека надо производить непосредственно от тех ископаемых хиротериев, от которых нам остались только отпечатки их конечностей, похожие на руку, но эту теорию решительно и прямо опровергает тот факт, который открыт сравнительно недавно и который, наоборот, поразительным и неожиданным образом подтверждает симиальную теорию Дарвина. Это—факт химического сходства крови человека с кровью человекоподобных обезьян, особенно шимпанзе.

Как известно, кровь одного животного, впрыснутая в жилы другого, ему не близко родственного, разрушает кровяные шарики последнего и причиняет ему смерть. Так, напр., кровь собаки действует на кровь лошади. Но кровь человека при подобных опытах остается безвредной для крови человекоподобных обезьян, хотя и убивает низших обезьян. Это, конечно, указывает на очень большую близость в филогенетическом отношении между человеком и человекоподобными обезьянами. Очевидно, человек и человекоподобные обезьяны весьма близко родственны между собою, а вовсе не так бесконечно отдалены, как это предполагает тарзиальная теория [1]).

Итак, симиальную теорию можно считать не только господствующей, но и твердо установленной в современной науке. Кто стоит на почве эволюционной теории и естественно-исторических фактов, тот должен исходить из симиальной теории в вопросе о происхождении человека. Человек произошел от обезьяны.

Но от какой?

Еще Дарвин высказал в этом отношении отрицательное заключение: ни от одной из ныне живущих человекоподобных обезьян. Из ныне живущих высших обезьян ближе всех к человеку шимпанзе. Но и шимпанзе обнаруживает некоторые признаки, указывающие на его специальное развитие в сторону от человека. Таким образом, приходится признать, что человек, с одной стороны, и высшие обезьяны, с другой, отделились от каких-то более отдаленных предков в более раннюю эпоху, чем наша, и что эти предки в нашей эпохе уже вымерли. Иными словами, это значит, что если мы хотим найти непосредственных предков человека, вплоть до тех, от которых происходят и современные человекоподобные обезьяны, то мы должны искать их среди ископаемых обезьяньих форм.

Ископаемые обезьяньи формы найдены. Они открыты на всем пространстве Старого Света, в Европе, Азии и Африке. Особенно обильные остатки высших обезьян найдены в недавнее время в Азии, у подножья Гималайских гор, в Сивалинских холмах. Но, к сожалению, все эти находки крайне скудны по ассортименту сохранившихся костей. Большею частью это только остатки

[1]) В самое последнее время еще один факт подтвердил, повидимому, очень большую родственную близость человека и обезьяны. По газетным сообщениям, проф. Воронову удалось, будто бы, добиться забеременения человекоподобной обезьяны от обсеменения ее человеческой спермой.

зубов и обломки нижней челюсти. Ни одного полного скелета ископаемой высшей обезьяны мы до сих пор не имеем [1]). Это весьма затрудняет разрешение вопроса о родословной человека и человекоподобных обезьян, и мы до сих пор среди ископаемых обезьяньих форм не можем с уверенностью указать непосредственного предка человека. Правда, такую уверенность высказал недавно английский палеонтолог Пильгрим по отношению к найденному в Сиваликских холмах сивапитеку, но эта уверенность не разделяется другими авторитетными исследователями, и вовсе не потому, что она противоречит фактам, а потому, что для нее недостает фактов. Те несколько зубов и два куска от нижней челюсти, которые сохранились от сивапитека, слишком скудны для столь определенных заключений. Большинство специалистов держится здесь того мнения, что «древнейшим обобщенным (а не непосредственным) предком, соединяющим в себе признаки и человеческих обезьян и человеческих форм, надо считать так называемого дриопитека, остатки которого в нескольких разновидностях были найдены не только в тех же Сиваликских холмах, но и в Европе, на юге Франции» [2]). Дриопитека относят к плиоценовскому периоду третичной эпохи, значит происхождение человека надо отнести к концу третичной эпохи, т.-е. к ее последнему, плиоценовому, периоду.

2. Как произошел человек от обезьяны.

Итак, человек произошел от обезьяны. Это доказано и непререкаемо. Предок человека, несомненно, высшая человекоподобная обезьяна, хотя и не из ныне живущих, а из тех, которые вымерли в средине третичной эпохи.

Но то, что человек произошел от обезьяны, это только первая часть разрешения вопроса о происхождении человека. Второй его частью должен стать ответ не на вопрос, от кого произошел человек, а на вопрос, как он произошел от того, от кого он произошел. Иными словами, это тот же вопрос о происхождении человека, но только не в его статической, а в его динамической постановке. Это вопрос не о результатах развития, а о процессе развития: как именно оно совершалось [3]).

И вот нельзя не сказать, что на этот второй вопрос естествознание, в сущности, ответа нам не дает. В биологическом учении о происхождении человека нам в изобилии даются морфологические указания и морфологические раз'яснения. Данными сравнительной анатомии и эмбриологии нас убеждают в том, что человеческий организм по своему устройству принадлежит к типу позвоночных, вообще, и млекопитающих, в частности; что среди млекопитающих его ближайшими родственниками по организации

[1]) В Греции, близ Афин, найден полный скелет мезопитека, но мезопитек—не человекоподобная, а хвостатая обезьяна.

[2]) Б. Н. Вишневский, Происхождение и древность человека, 1926 г., стр. 89.

[3]) Это та точка зрения на вопрос, которую хорошо выразил Тимирязев: «Мы,—говорит он,—или сопоставляем различные формы, захваченные в различные моменты движения: это довод, так сказать, статический; или стараемся уловить самый процесс движения, т.-е. изменения форм: этот довод назовем динамическим».—К. А. Тимирязев, Исторический метод в биологии, 1922. стр. 59—60.

надо считать приматов, а среди приматов—высших или человекообразных обезьян.

Обращаясь к отличиям человека от животных, даже наиболее к нему близких, т.-е. от обезьян, нам указывают: 1) прямостоячее положение, 2) руку с ее специфическим устройством, 3) мозг исключительного об'ема и развития. Но как образовались эти признаки человека,—иначе говоря, как образовался сам человек из обезьяны, как **очеловечилась** обезьяна?—На этот вопрос мы имеем очень скудный ответ.

Нам говорят, что у прародительской человеку обезьяны сперва явилось прямостоячее положение, затем развились человеческие руки, а рядом с этим непрерывно развивался мозг. Но каким фактическим движением все это происходило,—в русле какого реального процесса все это образовалось—это остается неясным. Вся динамика об'яснения сводится почти что к одному слову: развилось... Развилось—и только.

Больше всего в этом отношении посчастливилось первому из указанных признаков человека: его прямостоячему положению. Высказываются, по крайней мере, предположения (хотя и очень гадательные) о том, почему и как некоторые из обезьян могли начать практиковать прямостоячее положение, которое и дифференцировало у них руки от ног. Но как и почему обезьяньи руки превратились в человеческие, и как и почему обезьяний мозг тоже превратился в человеческий,—тут один ответ: **развились**.

Таким образом, естествознание в этом вопросе о том, как образовался из обезьяны человек, в сущности, отсылает нас к общей биологической теории развития, т.-е. к общему **механизму** или **процессу** развития. Но, к сожалению, нынешнее состояние общей теории развития совсем не таково, чтобы оно могло нас вполне удовлетворить в данном вопросе. В самом деле, как представляет себе процесс развития современная биология?

Общая теория эволюции, как она стоит в современной биологии, слагается **из двух** частей. Одна часть—это то, что было внесено в нее ее основателем, Дарвином. Вклад Дарвина в эту теорию не только основной, но и совершенно ясный, чисто натуралистический, рассеивающий здесь всякую мистику и метафизику. «Великая заслуга Дарвина,—говорит А. М. Деборин,—заключается в том, что он освободил биологию от метафизических принципов, от телеологии и вместе с ней от теологии» [1]).

Дарвин сказал: организмы в своем устройстве целесообразны в том смысле, что они приспособлены к условиям своего существования; но это не потому, что их кто-то так «мудро» устроил, а потому, что каждый организм, находясь среди известной обстановки и на ряду с другими организмами, непрерывно «борется» за свое существование и в этой борьбе «выживает» или «погибает». Выживают те организмы, которые «подходят» к среде, которые к ней «приспособлены», погибают те, которые «не приспособлены». Следовательно, «борьба за существование» производит «отбор» организмов,—отбор, ни с какой стороны не

[1]) А. М. Деборин, Энгельс и эволюция в биологии.—«Под Знам. Маркс.», № 1—2 за 1926 г., стр. 85.

искусственный (как, напр., отбор каких-нибудь организмов, производимый человеком), а совершенно «естественный», ничем, кроме условий существования, не вызываемый.

Но та среда, в которой живут организмы, не неизменна, а, наоборот, вечно изменяется. Значит, чтобы теория «естественного отбора» могла быть действительной в изменяющейся среде, надо, чтобы и организмы также изменялись. Изменяются ли они на самом деле? Дарвин посвятил этому первые две главы своего «Происхождения видов» и доказал это непререкаемо. Не упустил он из виду также и того, что «изменчивость», для того чтобы она отразилась в эволюции, т.-е. в смене поколений, должна, если можно так выразиться, проходить через «наследственность».

Вот что внес сам Дарвин, или первоначальный «дарвинизм», в теорию эволюции. Как выражается К. А. Тимирязев, «дарвинизм об'яснил основную особенность органического мира—его гармонию с условиями существования—учением о приспособлении путем отбора» [1]).

Но, само собою разумеется, один Дарвин не мог выковать теории эволюции до конца, разработать ее одинаково во всех ее частях. Биология должна была продолжать дело, начатое великим естествоиспытателем. В каком же направлении ей пришлось его продолжить? «Дальнейшее развитие биологии,—говорил в свое время наш лучший истолкователь дарвинизма, тот же К. А. Тимирязев,—должно заключаться в более глубоком анализе двух основных свойств организмов, от которых дарвинизм отправляется, как от данных: в анализе изменчивости и наследственности и прежде всего первой, как самого первичного фактора эволюции» [2]).

«Изменчивость» и «наследственность» Дарвин брал просто, как нечто данное, как факт, а соотношение между наследственностью и изменчивостью представлял себе, как и все его современники: он считал не подлежащим сомнению, даже само собой разумеющимся—наследование приобретенных организмом при его жизни признаков. Для об'яснения этого, так как непосредственным носителем наследственности является все-таки не сам организм, а его половые элементы, он предложил даже свою теорию пангенезиса, т.-е. теорию образования половых элементов из частиц, приносимых в них из всех частей тела,—от которой, впрочем, сам потом отказался [3]).

Однако исследования Вейсмана показали, что соотношение наследственности с изменчивостью более сложно, чем это думали во времена Дарвина. Дело не только в том, что наследственность осуществляется не всем телом (сома) организма, а только его половыми элементами (зародышевой плазмой), но еще и в том, что те клетки, из которых развиваются половые железы, при эмбриональном развитии очень рано («часто на стадии 2—4 бластомеров» [4]) обособляются от клеток тела, а также в том, что половые элементы целым рядом устройств укрыты от влияния на них того, что происходит с телом (сомой). Поэтому наследственность приобретенных при жизни «телом» признаков представляет-

[1]) К. А. Тимирязев, Наука и демократия, сб. ст., 1920 г., стр. 232.
[2]) Там же, стр. 232—233.
[3]) См. у Тимирязева, там же, стр. 225.
[4]) Б. М. Завадовский, Дарвинизм и марксизм, 1926, стр. 23.

ся очень сомнительной, или, во всяком случае, исключительной. Правда, по этому предмету идет в науке спор, поставленный теперь на чисто экспериментальную почву, но именно экспериментальные данные и склоняют все больше чашку весов в этом споре на сторону скептицизма по отношению к наследованию приобретенных признаков.

Таким образом, то, что казалось сравнительно ясным во времена Дарвина в этом вопросе о соотношении между «наследственностью» и «изменчивостью», теперь сильно затуманилось. Пришлось, так сказать, «разорвать» прямую связь между доступной непосредственному наблюдению, вполне для нас наглядной «изменчивостью» сомы и «наследственностью»,—иначе говоря: и эволюцией, потому что в эволюцию «попадает» только то, что «проходит» через наследственность. Пришлось поставить эволюцию в связь только с «изменчивостью» зародышевой плазмы.

Но тогда возник еще более трудный вопрос: откуда же берется «изменчивость» зародышевой плазмы? что ее причиняет? где ее источник?

И вот тут, на этой почве, и возник в современной биологии спор, еще более запутанный, еще более туманный, чем предыдущий,—спор, отражающий в себе, как это всегда бывает при недостатке фактов, более отдаленные, априорные по своему характеру соображения спорящих, или, вернее сказать, целые миросозерцания: материалистическое, с одной стороны, и идеалистическое, с другой (в биологии последнее принимает главным образом, форму «витализма»).

Это спор между автогенезом и эктогенезом. Автогенез утверждает, что развитие идет изнутри, из самой зародышевой плазмы, т.-е. самотеком, а эктогенез утверждает, что оно идет извне, из внешней среды, т.-е. прибоем. Если представить себе состояние приспособленности организма к внешним условиям, как состояние уравновешенности между ним и средой, то откуда же, спрашивается, могут явиться дальнейшие перемены в организме (мы разумеем: в ряду поколений)? Автогенез утверждает: изнутри,—из переходной от поколения к поколению, «бессмертной» зародышевой плазмы, а эктогенез утверждает: только извне, вследствие перемен во внешних условиях. Ясно, что это два прямо противоположных об'яснения, окрашенных притом тяготением к двум противоположным миросозерцаниям [1]).

---

[1]) В какой мере запутанно и противоречиво стоит этот вопрос в биологии, можно видеть по состоянию его хотя бы в нашей русской литературе. Из наших современных русских биологов Ю. А. Филиппченко целиком высказывается за автогенез. Другой наш биолог, один из крупнейших авторитетов в теории эволюции, акад. Северцов, по целому ряду соображений высказывается за эктогенез; в частности, «и результаты филогенетического исследования,—говорит он,—плохо согласуются с гипотезой автогенетической эволюции» (Северцов, Главнейшие направления эволюционного процесса, 1925, стр. 68). Но, вместе с тем, он же считает «не невозможным a priori» также и «признание внутреннего (имманентного) принципа эволюции» (там же). Таким образом, полного и совершенно уверенного отрицания принципа автогенеза у Северцова нет. Еще запутаннее позиция в этом вопросе Б. М. Завадовского. Он хочет дать «синтез» противоположных учений и предлагает какой-то особенный, «свой собственный», автогенез, будто бы отличный от автогенеза Филиппченко (см. его «Дарвинизм и марксизм», 1926). Наконец, нечего и говорить о всей путаности в этом вопросе Л. С. Берга, с его пресловутым «номогенезом».

Вот нынешнее состояние общей теории эволюции в вопросе о том, как она происходит, каков ее процесс. Современная биология уперлась в этом вопросе в полуметафизический тупик: в спор об автогенезе и эктогенезе. Под влиянием этого, в лице ряда своих представителей, она стала отвергать даже то, что внес в теорию эволюции ее основатель. Есть биологи, которые отрицают теперь значение для эволюции «борьбы за существование», «естественного отбора», начисто отрицают весь «дарвинизм», говорят об его «крушении» или «банкротстве». Словом, возвращают биологию к ее до-дарвиновскому состоянию, но только с той разницей, что не приписывают «жизненному порыву» (Бергсон), или «жизненной силе» (виталисты), или просто «господу богу»—созданию каждого вида в отдельности, признают происхождение одних видов от других, признают «эволюцию» (у Бергсона—«evolution creatrice»), но всю ее в целом, со всем ее ходом, отдают во власть «внутреннему» началу, которое, конечно, остается «неисповедимым», или прямо отождествляется (как у Бергсона) с «духовным».

При таком состоянии биологии можно себе представить, что обозначает в учении о происхождении человека ссылка на «общий» процесс эволюции! Вместе с ней мы попадаем в самую гущу споров об «автогенезе» и «эктогенезе», т.-е. в самую гущу того метафизического тумана, которым окутан весь этот спор. А, ведь, не надо забывать, что и самый спор-то этот, в конце концов, ведется не из-за «червей» и не из-за «обезьян», а из-за «человека» и из-за «бога». Тут непримиримо сталкиваются два миросозерцания: то, которое «приобщает» человека к богу, и то, которое включает человека в природу, исключая из нее бога, как выдумку самого человека.

Отвечая на вопрос о том, как произошел человек из обезьяны, общебиологическим выражением «развился»—мы только ставим человека в центр полуметафизического спора об автогенезе и эктогенезе, мы только сталкиваем на человеке два непримиримых миросозерцания. Нет, тут нужен другой, более ясный, более реалистический ответ,—ответ, который продолжал бы то, что начато здесь Дарвином.

3. Важность вопроса для социологии.

И вот такой ответ на вопрос о том, как произошел человек от обезьяны,—ответ ясный, реалистический, ответ в духе Дарвина, и был дан пятьдесят лет тому назад. Он был дан Энгельсом в его статье «Роль труда в процессе очеловеченья обезьяны» [1]).

В этом факте прежде всего обращает на себя внимание то, что ответ на вопрос об эволюционном происхождении человека исходит, таким образом, не от натуралиста по специальности, а от социолога, социолога-марксиста. Но этому едва ли следует особенно удивляться.

---

[1]) Редактор второй книги «Архива К. Маркса и Ф. Энгельса», в которой напечатана «Диалектика природы» Энгельса, а в ее составе и названная статья,—Д. Б. Рязанов говорит, что эта статья была написана между 1876 и 1878 гг. См. предисловие редактора, стр. XXII.

Ведь вопрос о происхождении человека от обезьяны—это вопрос пограничный для социологии и биологии; он лежит как раз на стыке между этими двумя науками.

К этому надо добавить, что вопрос этот, несомненно, имеет гораздо большее значение для социологии, чем для биологии. Для биологии превращение обезьяны в человека—это только один из участников длинной цепи эволюции всего животного царства, в сущности, не более важный для нее, чем все другие ее части, ибо биология занята животными, и они все для нее «равны».

Социология, наоборот, имеет дело с людьми, а не с животными. Мы не можем не противополагать ее в этом отношении биологии. Социология заполнена деятельностью людей. Ее, как науку, надо построить на человеческой основе. Чтобы ее разрабатывать, надо прежде всего уяснить себе, что это за существо человек. И вот тут-то и выступает вся важность для социологии вопроса о происхождении человека.

Но мало этого. Вопрос о происхождении человека выступает перед социологией еще и в особенной форме. Что человек есть существо животного происхождения, в этом теперь едва ли кто-нибудь, причастный к науке, может сомневаться. Но вот вопрос: это существо животного происхождения,—что оно: все еще животное, или уже не животное, а человек? Ведь одно «происхождение» тут еще ничего не решает. Все здесь зависит не от происхождения, а от степени развития, или, выражаясь по-марксистски, от диалектики развития: от степени перехода количества в качество. Были попытки в социологии просто приравнять человека к животным и трактовать человеческое развитие, как животное. Это нашло свое выражение в двух социологических школах: органической и дарвинистической. Но и фактическая и дарвинистическая школы теперь уже не пользуются ни господством, ни авторитетом. Трактование человека просто как животного теперь в социологии оставлено. Современная социологическая мысль исходит из того, что предмет ее исследования—человек—хотя и существо животного происхождения, но все же не животное, а человек.

Однако и эта позиция отделения человека от животного в свою очередь распадается на две разновидности. Одна из них, если не в полной мере теоретически, то целиком практически, совершенно уводит человека из животного царства. Это делает психологическая школа в социологии. Она трактует человека, как «духовное» существо. Она все действия этого существа выводит из его «психики». Человеческая «плоть» с ее «материальными» соотношениями для нее не существует. Здесь усваивается «дуалистическая» точка зрения на мир, и человек выносится в сферу «духа», тогда как животное остается в сфере «материи». Самое происхождение человека от животного оказывается при этом висящим в воздухе или связанным с чем-то «сверх'естественным». Еще Геккель справедливо иронизировал по этому поводу. «Дуалистические философы,—говорил он,—естественно, должны, если они хотят быть последовательными, принять для истории развития человеческого духа некоторый момент, когда этот дух впервые «вошел в позвоночно-животное тело человека». Согласно такому воззрению, в то время, когда человеческое тело развивалось из антропоидного тела обезьян (т.-е., вероятно, в новейшую

третичную эпоху), в антропоидный обезьяний мозг вдруг должен был внедриться специфически-человеческий духовный элемент, или, как обыкновенно выражаются, «божественная искра»... Нечего и раз'яснять,—прибавляет он,—какие теоретические трудности несет с собой это воззрение» [1]. А между тем эти трудности неустранимо связаны и с психологической школой в социологии, поскольку она трактует человека исключительно как «духовное» существо.

Но на точке зрения не-слияния человека с животными, выделения человека из животного царства в свое особое «человеческое» царство—стоит также и марксистская социология. Марксизм отнюдь не отрицает теории эволюции и дарвинизма, наоборот, он считает себя продолжением дарвинизма,—продолжением в области социологии [2]. Однако из этого, как справедливо замечает тов. Н. И. Бухарин, «вовсе не следует, что можно просто-напросто, без всякого развития, перенести дарвиновские законы на общество. Задача заключается в том, чтобы показать, как в обществе людей общие законы естественных наук проявляются в особой, только человеческому обществу присущей, форме. Кто этого не понимал, над тем Маркс очень зло издевался». И далее тов. Бухарин приводит выдержку из письма Маркса к Кугельману, относящуюся к известному Ф. А. Ланге. «Г. Ланге,—писал Маркс,—сделал великое открытие. Всю историю можно-де подвести под единственный великий естественный закон. Этот естественный закон заключается в фразе struggle for life—борьба за существование (выражение Дарвина в этом его употреблении становится пустой фразой)... Следовательно, вместо того, чтобы анализировать эту struggle for life, как она исторически проявлялась в различных общественных формах, не остается ничего другого делать, как превращать всякую конкретную борьбу во фразу struggle for life»... [1]).

Итак, сущностью и вместе с тем отличием марксистской социологии является то, что она, нисколько не отрицая животного происхождения человека, наоборот, целиком его усваивает,—в то же время считает, что «в обществе людей общие законы естественных наук проявляются в особой, только человеческому обществу присущей форме». Для марксизма человек есть животное, но он уже и не есть животное, а человек. Это—логическое противоречие, но в таких противоречиях и движется принимаемое марксизмом диалектическое развитие; человек, как и вся природа, с точки зрения марксизма, может быть понят только внутри диалектики с ее противоречиями.

Но если так,—если вся суть вопроса о происхождении человека для марксистской социологии именно в диалектике развития, то эта диалектика должна быть показана здесь динамически, как процесс. Тут недостаточно обозначить только ступени раз-

---

[1]) E. Haeckel, Anthropogeme, 1877, S. 734.

[2]) Вскоре по выходе в свет «Происхождения видов» Дарвина Маркс писал Энгельсу: «Эта книга содержит естественно-историческую основу для нашей теории». И несколько позже, в письме к Лассалю: «Большое значение имеет книга Дарвина: я считаю ее пригодной, как естественно-историческую основу, для исторической борьбы классов».—См. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II. Предисловие Д. Б. Рязанова, стр. XII—XXIII.

[3]) Н. И. Бухарин, Теория исторического материализма, 1922, стр. 63—64.

вития, а надо показать еще и переходы: переходы постепенно накопляющихся количеств развития в его качества. Значит, процесс развития,—развития именно человека и именно из обезьяны—должен быть указан гораздо более конкретно, гораздо более определенно, чем это вытекает из ссылки на биологическое развитие вообще.

Так, для марксизма и нужно то учение о происхождении человека, какое уже существует в биологии, ибо он целиком согласен с его выводом о происхождении человека от обезьяны,—и вместе с тем оно для него недостаточно. Человек произошел от обезьяны—хорошо, принимаем,—но как? каким процессом?—Марксизму нужен ответ на этот вопрос больше, чем какому-нибудь другому учению, но, повторяем, ответ конкретный, частный, соответствующий именно этому участку эволюции, а не общий, соответствующий всей эволюции.

Марксизм стоит на том, что нельзя «сливать» социологию с биологией, нельзя «топить» первую в последней, или, как теперь часто выражаются, нельзя «биологизировать» социологию, но он не считает нужным и отрывать социологию от биологии, строить социологию без ее биологических корней [1]). Социология есть «царство человеческое», но оно не с неба свалилось и не от особо созданных существ пошло, а развилось из царства животных. Значит, все «особенности» человека надо брать не как таковые, а как развившиеся из предшествующих животных свойств. Без этого понимание человека невозможно. Однако оно должно быть обосновано не процессами общебиологическими, а тем конкретным частным, пограничным процессом, который именно и привел от обезьяны к человеку, и вместе с этим—от биологии к социологии.

4. Теория Энгельса, как вывод из основ марксизма.

Ответ Энгельса на вопрос о происхождении человека именно такой и есть: конкретный, частный, пограничный для обезьяны и человека. И генезис этого ответа—совершенно ясен. Мысль Энгельса двигалась, конечно, не от биологии к социологии, а от социологии—к биологии. В социологии он стоял твердо, тут он имел вполне надежную для него точку опоры, но ему надо было сомкнуть свою социологическую теорию с биологией, с дарвинизмом. И вот он, а в лице его и весь марксизм, естественно, двинулся от социологической теории исторического материализма к биологической теории дарвинизма,—двинулся, чтобы увязать и сомкнуть их между собою.

Что именно таков был ход мысли Энгельса, это внешним образом обнаруживается самым происхождением его статьи. Ре-

---

[1]) Вот как эту точку зрения на предмет выражает, один из новейших авторов-марксистов: «До известной стадии развития живые существа подчиняются биологическим законам. Но как только в процессе своей эволюции живое существо достигает ступени сознательного общественного животного (Homo Sapiens), биологические законы, под воздействием которых органическое существо дошло до этой стадии, не могут уж охватить всей сложной совокупности новых явлений; и хотя они продолжают еще действовать и в новых условиях, но главным рычагом развития являются уже новые законы,—законы социологии». (И. Агол, Метафизика и диалектика в биологии» «Под Знаменем Марксизма» 1926, № 3, стр. 145).

дактор «Архива К. Маркса и Ф. Энгельса», тов. Д. Б. Рязанов, в своем предисловии ко второй книге «Архива» говорит, что эта статья первоначально предназначалась быть «введением» к работе под заглавием: «Три основных вопроса рабства» или «Порабощение работника», т.-е. к работе чисто социологической. Но само собой разумеется, что Энгельс отлично понимал, что своей статьей он не только «развертывает» социологию, но и вступает в пределы биологии,—и вот мы видим, что тему своей статьи он вмещает также и в одну из рубрик общего «плана» своего трактата о «Диалектике природы». Эта рубрика в «плане» озаглавлена так: «Дифференциация человека благодаря труду», т.-е. здесь перед нами совершенно та же тема, что и в названной статье [1]).

Но тот же самый ход мысли Энгельса—от марксизма к биологии—еще яснее виден изнутри, из самого содержания его теории происхождения человека. Сущность этой теории указывается уже выбранными им заглавиями: «Роль труда в процессе очеловечения обезьяны», «Дифференциация человека благодаря труду». Но прямо и определенно она выражена в тексте статьи. Здесь мы читаем: «Труд—первое основное условие человеческого существования, и это в такой мере, что мы в известном смысле должны сказать: труд создал самого человека» [2]). В другом месте сказано: «Сотни тысяч лет, наверное, протекли, прежде чем возникло человеческое общество из стада карабкающихся по деревьям обезьян. Но все же оно, наконец, появилось. И в чем же мы находим характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян?—В труде» [3]).

Из этих цитат до прозрачности ясно, что происхождение мысли Энгельса о том, что труд очеловечил обезьяну,—чисто социологическое и глубоко марксистское. Все марксистское понимание общества зиждется, ведь, именно на этом: на том, что труд—«первое основное условие человеческого существования»; что все общественное развитие обусловлено трудом; что на почве труда создается техника («орудия» труда), создаются производственные отношения, а на почве производственных отношений возникают общественные отношения со всем их разнообразием и со всей их диалектикой. И только внутри всего этого—вырастает и постепенно развивается сам человек.

С марксистской точки зрения труд, производство—это реальный двигатель всего человеческого развития; процесс труда—это тот реальный процесс, в русле и в потоке которого совершается все человеческое развитие.

И вот Энгельс сделал только одно: он это основное, коренное положение марксизма, эту его фундаментальную истину, взял и перенес к самому началу человеческого развития: к происхождению человека из его животного предшественника. «Процесс труда,—сказал он,—создал самого человека». Пока предок человека—обезьяна—еще не трудился, он оставался обезьяной; но когда и по мере того, как он стал трудиться, он стал превращаться в человека.

---

1) Архив Маркса и Энгельса, кн. II, предисловие редактора, стр. XXIX.
2) Там же, стр. 89.
3) Там же, стр. 95.

Но, приводя, таким образом, в связь марксизм с дарвинизмом, Энгельс установил свою пограничную между биологией и социологией теорию отнюдь не в виде безответственного налета на чужую научную область. Нет, он сделал это со всей научной ответственностью, которую хорошо понимал и на которую имел полное право претендовать. Он вовсе не был невеждой или даже только дилетантом в естествознании, в частности, в биологии. В лице его и Маркса социология твердо поддерживала свои давние традиции: работать в полном контакте с биологией и, вообще, с естествознанием. И в том, чуть ли не единственном в своем роде, научном содружестве, в котором, совершая свою социологическую работу, состояли Маркс и Энгельс, Энгельс, в частности и в особенности, занимал биологический и естественно-научный фланг марксистской позиции. Он именно и должен был **смыкать** научную марксистскую социологию с **настоящей** наукой, образовавшейся до марксизма, т. е. с естествознанием. И в какой мере основательно выполнял он эту роль, мы теперь еще лучше, чем из «Анти-Дюринга», можем видеть из его «Диалектики природы», впервые опубликованной в издании Института К. Маркса и Ф. Энгельса. К сожалению, «Диалектика природы», как уже сказано, осталась не доведенной до конца, она перед нами только в отрывках, но эти отрывки показывают, что Энгельс был не любителем и не дилетантом в области естествознания, а полным хозяином. Он владел всем материалом современного ему естествознания, да еще с тем преимуществом перед большинством естествоиспытателей, что он подходил к явлениям природы не только **материалистически**, но и **диалектически**, тогда как естествоиспытатели подходят к ним или материалистически, но наивно-механически, или,—поскольку последняя точка зрения оказывается несостоятельной,—впадают в витализм, идеализм и пр. Энгельс хорошо сознавал это свое преимущество и нередко, на этой почве, переходил даже в наступление против естествоиспытателей. Есть у него одно такое характерное наступление и в той статье, о которой мы теперь ведем речь. В одном месте, по поводу своей теории, как бы подчеркивая, что она так и должна была явиться из недр марксизма, а не из недр биологии, он говорит: «Даже материалистически мыслящие естествоиспытатели из школы Дарвина не могут себе составить представления о происхождении человека, так как в силу влияния идеалистического миросозерцания они не видят роли, которую играл при этом труд» [1]).

Констатируя этот факт, что «трудовая» теория происхождения человека вышла из недр марксизма, а не возникла внутри биологии, уместно тут же спросить: а что же, проникла она из социологии в естествознание—в биологию и антропологию?—Знают ли о ней биологи и антропологи? Обратили ли они на нее внимание?

---

[1]) «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. II, стр. 99.—Вот отзыв об Энгельсе современного естествоиспытателя, притом противника диалектического материализма и сторонника механического мировоззрения. «Он не был специалистом какой-нибудь определенной области естествознания, но он отнюдь не был и дилетантом в естественных науках. Знания Энгельса, его эрудиция, как натуралиста, положительно поражают своей солидностью, глубиной и многогранностью. При этой эрудиции, остром, сильном уме, основательной философской подготовке и совершенно безграничной вере в правоту диалектики, Энгельс в самом деле был тем человеком, на которого можно

подтверждают ли они ее с своей стороны, или; может быть, отнеслись к ней отрицательно: отвергают ее, как не выдерживающую биологической критики, как не соответствующую биологическим фактам? В последнем случае, это обозначало бы научное противоречие, научный конфликт между биологией и марксистской социологией, на который надо было бы обратить сугубое внимание, который надо было бы так или иначе исчерпать, в виду коренной важности этого вопроса, особенно для социологии.

Итак, как отнеслась биология и антропология к теории Энгельса о том, что обезьяна очеловечилась процессом труда?

Ответ на этот вопрос приходится дать краткий и вполне определенный: **никак**. Ни биология, ни антропология совсем не отозвались на теорию Энгельса. Прошло уже тридцать лет, как эта теория опубликована, но биологи и антропологи или совсем не знают о том, что один из основателей марксизма предложил разрешение проблемы об очеловечении обезьяны, или его совершенно игнорируют. Во всяком случае, их сочинения пишутся так, как если бы теории Энгельса совсем не существовало. В подтверждение этого позволю себе сослаться на новейший русский труд, посвященный вопросу о происхождении человека—на книгу антрополога нашей Академии Наук, Б. Н. Вишневского—«Происхождение и древность человека», 1926. Мы уже цитировали выше эту книгу, и, в общем, это прекрасная книга, в ней использованы самым обстоятельным образом все новейшие научные данные по предмету. Она касается вопроса о происхождении человека с разных сторон, она начинается главой, посвященной «истории» этого вопроса, а заканчивается подробными «литературными указаниями» по вопросу, но ни в «истории», ни в «литературных указаниях», ни, вообще, где бы то ни было в тексте книги, нет даже упоминания ни о статье, ни о теории Энгельса. Теория Энгельса просто вне научного, биологического и антропологического оборота.

Я нарочно сослался на новейшую **русскую** книгу о происхождении человека, потому что можно было бы думать, что за границей биологи и антропологи игнорируют теорию Энгельса не только потому, что она исходит не из **своей**, а из **чуждой** научной области, но еще и потому, что она исходит из **еретической** области, из области марксизма. У нас теперь эти «еретические» соображения, конечно, отпали. Но, мне кажется, надо прямо сказать, что и на Западе теория Энгельса игнорируется, не как исходящая из «еретического» лагеря, а просто она вне научного понимания. Биологи и антропологи не знают теории Энгельса или знают ее только по наслышке и совершенно игнорируют.

В новейшей русской литературе мне известно только одно «занятие позиций» (Stellungnahme) по отношению к теории Эн-

---

было возложить дело испытания применимости диалектики в исследовании явлений природы». (Проф А. Ф. **Самойлов**, «Диалектика природы и естествознание»,—«Под Знаменем Марксизма» 1926, № 4—5, стр. 64).—Сам Энгельс, в одном из писем к Марксу, говорил о своих «естественно-научных знаниях»: «В последней области я чувствую себя теперь значительно более подготовленным и могу здесь передвигаться с некоторой свободой и уверенностью, хотя и соблюдая большую осторожность». Это было писано еще в 1876 г., в эпоху «Анти-Дюринга», и с тех пор Энгельс не покидал, а усердно продолжал эти свои «естественно-научные занятия».

гельса со стороны ученого биолога, притом биолога-марксиста, это—со стороны Б. М. Завадовского. Оно высказано в его недавно вышедшей книге «Дарвинизм и марксизм». Правда, имя Энгельса и здесь не названо, но совершенно ясно, что речь идет именно о «трудовой» теории происхождения человека.

«Занятие позиций» Б. М. Завадовским—отрицательное, и в виду этого, а также в виду того, что оно исходит от биолога, да еще биолога-марксиста, мы позволим себе отметить его здесь с некоторой подробностью.

Книга Завадовского посвящена разбору ламаркистских и дарвинистских воззрений на эволюцию, при чем сам он становится на сторону последних. И вот, стоя на такой позиции и как бы извлекая из нее все содержащиеся в ней выводы, он обращается к теории Энгельса, повторяем, не называя его имени. Он ставит перед собой вопрос: «В какой мере трудовой опыт первобытного человека, ведший за собой упражнение и тренировку коры головного мозга, мог являться непосредственным фактором эволюции человеческой психики? Нельзя ли здесь предположить действительно такую картину, что усиленная деятельность коры мозга влекла за собой естественное изменение сперва в химизме крови, а затем в соответствующих «генах» зародышевой плазмы?».

Как бы размышляя над этим вопросом, он говорит: «Отрицательный ответ на этот вопрос дать тем труднее, что все мы в наших популярных курсах первобытной культуры оперируем ламаркистским принципом упражнения рук и мозга в процессах употребления орудий труда, как непосредственным фактором эволюции человека от обезьяноподобного предка».

Но эта «трудность», конечно, только относительная, она вытекает не из самого существа дела и, целиком ее преодолевая, Б. М. Завадовский говорит: «Тем не менее приходится подвергнуть сомнению и эту так прочно ассимилированную марксизмом схему».

«Приходится подвергнуть сомнению»... значит, как будто, только сомнению, а не полному отрицанию. Б. М. Завадовский отдает дань этому сомнению, он колеблется. «Конечно, если спекулировать на нашем неполном еще знании химических процессов, лежащих в основе нервно-психической деятельности,—говорит он,—то можно утверждать, что в будущем мы еще сумеем найти такие конкретные механизмы, которые обусловливают передачу изменений, совершающихся в нервной системе, к половым клеткам в смысле однозначного их изменения с соматическим футляром. Если искать таких механизмов, то я бы подсказал их в фосфорном обмене, который тесно связывает внутреннюю секрецию половых желез с нервной деятельностью».

Это—колебание в сторону «трудовой теории». Но сейчас же—размах в сторону от нее. Б. М. Завадовский продолжает:

«Но все же нельзя не признать, что в настоящее время у нас нет таких конкретных схем, которые связывали бы судьбу нервных центров сомы с судьбой зародышевой плазмы, и тем менее можно было бы ожидать их однозначных изменений, соответствующих схеме наследования приобретенных признаков, хотя бы в случае того же механизма фосфорного обмена. Вместе с тем и те косвенные факты, полученные из наблюдений над разными расами и классами людей, не дают нам основания думать,

чтобы обмен личного опыта родителей, и тем самым тренировка их механизма временных связей, отражался сколько-нибудь закономерно на потенциальных возможностях потомства».

Отсюда общее заключение автора, и оно—отрицательное. «Таким образом здесь,—говорит Завадовский,—нам кажется более правильным перестраивать ряды (курсив мой. *Н. Г.*) и при изложении возможных путей эволюции человечества из животного предка поменьше опираться на ламаркистские схемы» [1]).

Таким образом, теория Энгельса Завадовским отвергается,—отвергается, как «ламаркистская». Во имя «дарвинизма», он предлагает марксистской социологии «перестроить ряды» и не настаивать на «ламаркистском» утверждении происхождения человека путем «трудового» процесса. Ясно, что это уже научный конфликт между биологией, притом «марксистской» биологией, и марксистской социологией. Само собой разумеется, что этот конфликт требует к себе самого пристального внимания, и мы в дальнейшем продолжении нашей работы займемся им подробнее.

5. Содержание теории Энгельса.

Обращаемся теперь к самому содержанию теории Энгельса, как оно выразилось в статье: «Роль труда в процессе очеловеченья обезьяны».

Статья эта представляет собою отрывок, который 20 лет пролежал в портфеле автора и которого сам автор так и не опубликовал при своей жизни. Уже поэтому невозможно ожидать, чтобы мы нашли здесь полную, всестороннюю разработку теории. Скорее надо ожидать, что эта теория была здесь только намечена, выражена только в своих главных, основных пунктах.

И, действительно, так это и есть на самом деле. Статья Энгельса представляет собою только схему, только конспект мыслей, образующих его теорию происхождения человека.

Что касается, прежде всего, основной из этих мыслей, а именно мысли, что очеловечил обезьяну процесс труда, то мы уже говорили выше, что, в сущности, Энгельс только перенес здесь основную мысль марксизма к самому началу человеческого развития. В этом отношении очень характерна самая форма его утверждения. Вспомним еще раз относящуюся сюда цитату: «Он (труд)—первое основное условие человеческого существования—и это в такой мере, что мы в известном смысле должны сказать: труд создал самого человека».

Что труд создал человека из его животного предшественника, это мы, по выражению Энгельса, «должны» сказать, это—постулат, вытекающий из марксизма, и он так здесь и выражен Энгельсом.

Само собою разумеется, что реализация этого постулата есть огромная заслуга Энгельса. Та фраза, которую мы сейчас привели и которая содержит в себе эту реализацию, составляет сущность всей статьи,—нельзя не прибавить: драгоценную ее сущ-

[1]) Б. М. Завадовский, Дарвинизм и марксизм, 1926, стр. 96—97.

ность, настоящее сокровище марксистской мысли [1]). Но это сокровище так и выражено: как постулат из марксизма.

Дальнейшее продолжение статьи Энгельса предполагает, что «труд» у обезьяноподобного предка человека начался и непрерывно продолжается, — и в связи с этим Энгельс намечает основные этапы развития человека.

Первым «решительным шагом для перехода от обезьяны к человеку» было то, что «обезьяны постепенно перестали пользоваться руками при передвижении по поверхности земли» и «стали усваивать прямую походку» [2]). Иначе говоря, первым этапом движения обезьяны в сторону человека было приобретение прямостоящего положения.

«Но для того, чтобы прямая походка могла стать у наших волосатых предков сначала правилом, а потом и необходимостью, нужно было, — продолжает Энгельс, — чтобы руки уже раньше специализировались на других функциях. «Операции, к которым наши предки в эпоху перехода от обезьяны к человеку, в протяжении многих тысячелетий, постепенно научились приспособлять свои руки, могли быть вначале только очень простыми... До того, как первый булыжник при помощи человеческих рук мог превратиться в нож, должен был, пожалуй, пройти такой длинный период времени, что в сравнении с ним знакомый нам исторический период является совершенно незначительным. Но решительный шаг был сделан, рука стала свободной и могла совершенствоваться в ловкости и мастерстве»... [3]).

Таким образом, вторым этапом или вторым «решительным шагом» в движении от обезьяны к человеку было развитие руки, а рука, — подчеркивает Энгельс, — «является не только органом труда, она также его продукт» [4]).

Но развитие руки, в связи с трудом и на почве труда, привело к дальнейшим, чрезвычайно важным последствиям. Энгельс принимает, что «наши предки—обезьяны—были общественными животными»; ибо «нельзя выводить происхождение человека, этого наиболее общественного из всех животных, от необщественных ближайших предков». И вот, начинавшееся вместе с развитием руки и труда господство над природой расширяло с каждым новым шагом кругозор человека. В предметах природы он постоянно открывал новые, до того неизвестные, свой-

[1]) Насколько сразу бросалась в глаза исключительная ценность положения Энгельса о том, что «труд создал человека», можно видеть из того факта, о котором мы также узнаем из предисловия Д. Б. Рязанова ко второй книге «Архива Маркса и Энгельса». Содержание II книги «Архива», как мы уже упоминали, состоит из ряда отрывков, напечатанных теперь по рукописям Энгельса, одновременно на немецком языке и в русском переводе. Эти рукописи в течение тридцати лет после смерти их автора оставались под спудом и «только теперь становятся доступными читателям». Произошло это потому, что, как выражается Д. Б. Рязанов, «Бернштейн, который один только знал о существовании этих рукописей, совершенно не понимая их значения или к тому времени, когда они попали к нему в руки, потерял всякую способность понять их» («Архив», стр. XXV). Словом, он считал их не стоящими опубликования. Однако же за одним исключением. Это исключение—статья Энгельса о «Роли труда в процессе очеловеченья обезьяны». Ее Бернштейн опубликовал немедленно —в «Neue Zeit» за 1896 г.—и с тех пор она является одним из основных документов марксизма.

[2]) Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II, стр. 89.

[3]) Там же, стр. 89—91.

[4]) Там же, стр. 91.

ства. С другой стороны, развитие труда по необходимости способствовало более тесному сплочению членов общества, так как, благодаря ему, стали более часты случаи взаимной поддержки, совместной деятельности и стала ясней польза этой совместной деятельности для каждого отдельного члена. Коротко говоря, формировавшиеся люди пришли к тому, что у них явилась потребность что-то сказать друг другу. Потребность создала себе орган: неразвитая глотка обезьяны преобразовывалась медленно, но неуклонно, путем постепенно усиливаемых модуляций, и органы рта постепенно научились произносить один членораздельный звук за другим» [1]).

Итак, третий этап в том же движении от обезьяны к человеку—это речь, язык. И Энгельс настаивает на том, что «об'яснение развития языка из процессов труда и вместе с ним является единственно верным» [2]).

Далее. Одним из самых важных биологических отличий человека от обезьяны является его гораздо более развитой, гораздо более об'емистый мозг. Как произошло развитие человеческого мозга из обезьяньего?

«Сначала труд, а затем и рядом с ним членораздельная речь,—говорит Энгельс,—явились самыми главными стимулами, под влиянием которых мозг обезьян мог постепенно превратиться в человеческий мозг, который при всем сходстве в основной структуре превосходит первый величиной и совершенством. С развитием же мозга шло параллельно развитие его ближайших орудий—органов чувств» [3]).

Таким образом, мозг развился под влиянием труда и речи. Но Энгельс не упускает указать и на обратный факт: влияния развития мозга и органов чувств—на развитие труда и речи. «Обратное влияние развития мозга и подчиненных ему чувств,—говорит он,—все более и более проясняющегося сознания, способности к абстракции и к умозаключению на труд и язык давало обоим все новый толчок к дальнейшему развитию. Этот процесс развития,—продолжает он,—не приостановился с момента окончательного отделения человека от обезьяны, но у различных народов и в различные времена, различно по степени и направлению, местами даже прерываемый попятным движением, в общем и целом могуче шествовал вперед, сильно подгоняемый, с одной стороны, а с другой—толкаемый в более определенном направлении новым элементом, возникшим с появлением готового человека—обществом» [4]).

Итак, основными элементами или моментами того процесса, который привел к «окончательному отделению» человека от обезьяны, который создал «готового» человека, были: прямостоячее положение, рука, язык, мозг. И все они, по мнению Энгельса, возникли и развились на основе трудового процесса. А когда образовался готовый человек, то вместе с ним, и на основе того же трудового процесса, обезьянье стадо превратилось в человеческое общество. «В чем мы снова находим,—спрашивает Эн-

---

[1]) Там же, стр. 91—93.
[2]) Там же, стр. 93.
[3]) Там же, стр. 93.
[4]) Там же, стр. 95.

гельс,—характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян?»—Ответ: «В труде» [1]).

Это в сущности и есть основной остов теории Энгельса о процессе «очеловеченья» обезьяны. К нему он присоединяет некоторые добавочные моменты, которые мы также здесь отметим в той последовательности, в какой их указывает сам автор.

Прежде всего она указывает на хищническое, истребительное «хозяйство» наших обезьяньих предков,—оно, по мнению Энгельса, «необычайно способствовало» их очеловечению. Каким же образом?—Тем, что оно заставило этих наших предков, бывших первоначально почти исключительно плодоядными, сперва расширить свой растительный пищевой ассортимент, а затем и перейти к мясной пище. Последнее Энгельс связывает с изготовлением орудий, которое привело к охоте и рыболовству, а изготовление орудий, по мнению Энгельса, опять-таки неразрывно связано с процессом труда. «Процесс труда,—говорит он,—начинается только при изготовлении орудий» [2]).

Употреблению мясной пищи Энгельс придает очень большое значение. По его выражению, оно «знаменует собой новый важный шаг на пути к очеловечению». «Чем больше формирующийся человек удалялся от растительного царства, тем более он возвышался также над животным». «Приучение к мясной пище рядом с растительной чрезвычайно способствовало увеличению физической силы и самостоятельности формирующегося человека». «Мясная пища явилась необходимой (химической) предпосылкой развития человека» [3]).

Но «введение в потребление мясной пищи,—продолжает Энгельс,—привело к двум усовершенствованиям, имеющим огромное значение. к пользованию огнем и к приручению животных» [4]).

В результате всего этого, «человек научился потреблять все с'едобное, он научился также жить во всяком климате. Он рассеялся по всему обитаемому миру... Переход от равномерно жаркого климата первоначальной родины в более холодные страны, где год делится между зимой и летом, создал новые потребности, потребности в жилище и платье для защиты от холода и сырости, создал, таким образом, новые области труда, новые формы активности, которые все более отдаляли человека от животного» [5]).

Дальше Энгельс суммарно рисует картину всего последующего развития человечества, подчеркивая все ту же свою коренную мысль, что труд лежит в основе всей человеческой жизни.

Он говорит: «Благодаря совместной работе руки, органов речи и мозга, не только у каждого индивидуума, но и в обществе, люди приобрели способность исполнять все более сложные операции, ставить себе все более высокие цели и достигать их. Процесс труда становился от поколения к поколению более разнообразным, более совершенным, более многосторонним. К охоте и скотоводству прибавилось земледелие, затем прядение, ткачество, обработка металлов, гончарное ремесло, судоходный промысел

---

[1]) Там же, стр. 95.
[2]) Там же, стр. 97.
[3]) Там же, стр. 97.
[4]) Там же, стр 97.
[5]) Там же, стр. 97—99.

На ряду с торговлей и промыслами появились искусство и наука. Из племен развились нации и государства. Развились право и политика, а вместе с ними то фантастическое отражение человеческого бытия в человеческой голове, которое представляет собой религия. Перед всеми этими образованиями, которые представлялись сначала продуктами головы, господствующими над обществом, отступали на задний план более скромные произведения человеческой руки, тем более, что голова, имевшая задачу составлять планы для трудовых операций, уже на очень ранней ступени развития (например, уже в первобытной семье) имела возможность заставить чужие руки заняться практическим выполнением своих предначертаний. В голове, в развитии и деятельности мозга видели единственных двигателей быстро развивающейся цивилизации. Люди привыкли при об'яснении своих действий исходить из своего мышления, а не из своих потребностей (которые, конечно, отражаются в голове, осознаются), и, таким образом, возникло с течением времени то идеалистическое миросозерцание, которое с эпохи падения античного мира владело умами. Оно владеет и теперь ими в такой мере, что даже материалистически мыслящие естествоиспытатели из школы Дарвина не могут себе составить ясного представления о происхождении человека, так как, в силу влияния этого идеалистического миросозерцания, они не видят роли, которую играл при этом труд» [1]).

Энгельс еще и еще настаивает на роли труда и на отличии в этом отношении человека от животного. Он говорит: «Животные изменяют своей деятельностью внешнюю природу так же, если и не в такой же мере, как человек» [2]). Но все же между животными и человеком есть тут большая разница. «Животное пользуется только внешней природой и производит в ней изменения просто в силу своего присутствия, человек же своими изменениями заставляет ее служить своим целям, господствует над ней. И это последнее—важное отличие человека от остальных животных, и этим отличием человек опять-таки обязан труду» [3]). Животные не накладывают на природу «печати своей воли», но это «смог сделать человек».

Однако, констатируя это важное отличие человека от животных, надо правильно понимать,—говорит Энгельс,—наше господство или нашу власть над природой. «Мы ни в коем случае не властвуем над природой так, как завоеватель властвует над чужим народом, как кто-либо, находящийся вне природы,—мы, наоборот, нашей плотью, кровью и мозгом принадлежим ей и внутри нее находимся, все наше господство над ней состоит в том, что мы, в отличие от всех других существ, умеем постигать и правильно применять ее законы» [4]).

Это наше господство над природой, господство—путем познания и применения ее законов, подвинулось уже довольно далеко,—«мы научились учитывать заранее отдаленные естественные последствия нашей, направленной на производство,

[1]) Там же, стр. 99.
[2]) Там же, стр. 99.
[3]) Там же, стр. 101.
[4]) Там же, стр. 103.

деятельности»; но нами далеко еще не в такой мере учитываются «общественные последствия этих действий» [1]).

Однако познание и в этом направлении уже началось; они и в этой области постепенно научились путем долгого, часто жестокого опыта, путем собирания и анализа исторического материала, ясно учитывать посредственные, наиболее отдаленные последствия нашей производительной деятельности. Таким образом, нам дается возможность подчинить их себе и регулировать.

Но в этой области,—в области общественности,—для практического применения нашего познания к жизни, для «подчинения» и «регулирования» общественных отношений, одного познания мало. Для этого «требуется нечто большее, чем простое познание. Для этого требуется радикальное изменение господствующего доныне способа производства и вместе с ним всего нашего современного социального строя» [2]). Иными словами, можем мы сказать, требуется «социальный переворот, социальная революция».

Повидимому, Энгельс имел в виду перейти здесь к этому, чему все предшествующее должно было служить только введением,—по всей вероятности, как на это указывает Д. Б. Рязанов, к развитию той темы, которую он хотел озаглавить, как «Три основных вопроса рабства» или «Порабощение работника», но через несколько строк статья обрывается—написанным оказалось только одно «введение».

Мысли, которые изложены Энгельсом в его статье «Роль труда в процессе очеловеченья обезьяны», нашли себе более сжатое изложение еще и в другом его произведении,—в его только теперь опубликованной статье, написанной в 1880 г. и носящей заглавие: «Старое введение в диалектику природы». Мы приведем здесь соответствующее место из этой статьи целиком, и не только для того, чтобы иметь в виду все, что сказано по этому предмету Энгельсом, но и потому, что если не самое существо, то некоторые оттенки мыслей Энгельса изложены здесь несколько иначе, в другом аспекте, а это важно для суждения об их истинном характере.

«Когда после тысячелетних попыток,—пишет Энгельс,—произошла, наконец, дифференциация руки от ноги и установилась прямая походка, то человек обособился от обезьяны, и была заложена основа для развития членораздельной речи и для мощного развития мозга, благодаря которому образовалась с тех пор непроходимая пропасть между человеком и обезьяной. Развитие специфических функций руки означает появление орудия, а орудие означает специфически человеческую деятельность, преобразующие воздействие человека на природу, производство. И животные имеют орудия в узком смысле слова, но лишь в виде членов своего тела, как это можно утверждать о муравьях, пчелах, бобрах; и животные производят, но их производительное воздействие на окружающую природу равно нулю. Лишь человеку удалось наложить свою печать на природу; он не только пере-

---

[1]) Там же, стр. 103.
[2]) Там же, стр. 105.

местил растительные и животные миры, но изменил также вид и климат своего местопребывания и изменил даже растения и животных до того, что результаты его деятельности могут исчезнуть лишь вместе с гибелью всего земного шара.

И этого он добился, прежде всего и главным образом, благодаря руке. Даже паровая машина, являющаяся до сих пор самым могущественным его орудием при преобразовании природы, в последнем счете, будучи орудием, основывается на руке. Но параллельно с развитием руки развивалась и голова, зарождалось сознание,—сперва отдельных практических, полезных действий, а впоследствии, на основе этого, у народов, находящихся в более благоприятных условиях, понимание обусловливающих эти полезные действия законов природы. А вместе с быстро растущим познанием законов природы росли и средства воздействия на природу; при помощи одной руки люди не создали бы паровой машины, если бы, на ряду с рукой и отчасти благодаря ей, не развивался соответственным образом и мозг.

Вместе с человеком мы вступаем в область истории. И животные обладают историей, именно историей своего происхождения и постепенного развития до своего теперешнего состояния. Но эта история делается помимо них, для них, а поскольку они сами принимают в этом участие, это происходит без их ведома и желания. Люди же, чем больше они удаляются от животных в тесном смысле слова, тем более они начинают делать сами сознательно свою историю, тем меньше становится влияние на эту историю непредвиденных факторов, неконтролируемых сил, и тем более соответствует результат исторического действия установленной заранее цели. Но если мы пойдем с этим масштабом к человеческой истории, даже к истории самых развитых народов современности, то мы найдем, что здесь все еще существует колоссальная дисгармония между поставленными себе целями и достигнутыми результатами, что попрежнему доминируют непредвиденные влияния, что неконтролируемые силы гораздо могущественнее, чем приводимые планомерно в движение силы. И это не может быть иначе до тех пор, пока самая важная историческая деятельность человека, та деятельность, благодаря которой человечество вышло из животного состояния, которая образует материальную основу всех прочих видов деятельности человека, пока производство, направленное на удовлетворение жизненных потребностей человечества, т.-е. в наше время общественное производство предоставлено слепой игре непредвиденных воздействий неконтролируемых сил, и пока, следовательно, поставленная себе заранее цель осуществляется лишь в виде исключения, гораздо же чаще осуществляются противоположные ей результаты. В самых передовых, промышленных странах мы смирили силы природы, поставив их на службу человечеству; мы, благодаря этому, безмерно увеличили производство, так что теперь ребенок производит больше, чем раньше сотня взрослых людей. Но каковы же результаты этого роста производства? Растущий прибавочный труд, растущая нищета масс и каждые десять лет огромный крах. Дарвин не понимал, какую он написал горькую сатиру на людей и в особенности на своих земляков, когда он доказал, что свободная конкуренция, борьба за существование, прославляемая экономистами, как величайшее исто-

рическое завоевание, является нормальным состоянием животного мира. Лишь сознательная организация общественного производства, в которой происходит планомерное производство и потребление, может поднять людей над прочими животными в общественном отношении так, как их подняло производство вообще в специфическом смысле. Благодаря общественному развитию подобная организация становится с каждым днем все возможнее. От нее будет датировать новая историческая эпоха, в которой люди, а вместе с ними все отрасли их деятельности, и в частности естествознания, сделают такие успехи, что все совершенное до того покажется только слабой тенью» [1]).

Наиболее важными оттенками мысли Энгельса в приведенном только что отрывке, по сравнению с содержанием статьи «Роль труда в процессе очеловеченья обезьяны»,—надо считать следующие два:

1. В статье о «Роли труда» Энгельс все время говорит о «труде» и почти нигде не говорит о «производстве». Только в самом конце статьи начинает у него попадаться это слово «производство». В отрывке же из «Старого введения» он, наоборот, нигде не говорит о «труде», а везде говорит только о «производстве». Но, сопоставляя внутренний смысл того и другого изложения, мы с ясностью видим, что для Энгельса «труд» и «производство»—это одно и то же,—и что когда он употребляет слово «труд» или слово «производство», то это только разные оттенки одной и той же мысли. В особенности, это явствует из сопоставления двух его фраз, одной из «Роли труда» и другой из «Старого введения». В «Роли труда» он говорит: «Процесс труда начинается только при изготовлении орудий», а в «Старом введении» он говорит: «Развитие специфических функций руки означает появление орудия, а орудие означает специфически человеческую деятельность, преобразующее воздействие человека на природу, производство». Ясно, что, по Энгельсу, «труд» и «производство» — это только два разных аспекта одного и того же реального процесса: «преобразующего воздействия человека на природу». «Производство»—это «воздействие человека на природу», взятое об'ективно, «труд»—это то же «воздействие», взятое суб'ективно, со стороны человека («работника»).

2. В статье о «Роли труда» Энгельс говорит о приобретении человеком господства над природой, когда к его труду или производству начинает все больше присоединяться знание законов природы, относящихся к этому производству. О том же он говорит и в «Старом введении». Но только здесь он закрепляет свое изложение словом, которого не употребляет там. Это слово—«история». «Вместе с человеком,—говорит он,—мы вступаем в область истории». И в соответствии с этим, говоря дальше о необходимости знания и применения к производству не только естественных, но и общественных законов,—он говорит, что, когда это произойдет, тогда наступит «новая историческая эпоха»,—эпоха, «в которой люди сделают такие успехи, что все совершенное до того покажется только слабой тенью».

Таким образом, понятие «труда» или «производства» связывается здесь с понятием «истории»,—и связывается так, что каждое из этих понятий покрывает другое.

[1]) Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II, стр. 169—173.

6. Полный замысел Энгельса и Маркса.

После всего сказанного мы можем дать себе теперь лучший ответ в том, какое место занимает статья «Роль труда в процессе очеловеченья обезьяны» в составе марксизма, и какое значение она должна иметь за пределами марксизма.

Марксизм или исторический материализм есть общественная теория, построенная прежде всего на почве капиталистической эпохи в развитии человечества. Не даром основная книга всего марксизма называется «Капитал». Теория Маркса была прежде всего теорией «капитализма» или «капитала».

Но теория «капитализма» или «капитала», построенная Марксом, была не только истинной, но и глубочайшей научной теорией. Она представляет собою шахту, заложенную в пределах определенной исторической эпохи, но опущенную на такую глубину, что она проникала до самых корней, до подлинных движущих пружин не одной данной исторической эпохи, а исторического процесса вообще. В основе всего исторического процесса,—сказал Маркс,—лежит и движет его со ступени на ступень,— производство, труд, осуществляемый в условиях совместной жизни людей, в условиях человеческой общественности. Отсюда—возможность и неизбежность выводов из теории Маркса не для одной только капиталистической эпохи, а для всего исторического развития человечества, т.-е. и вперед, и назад от капитализма.

Теория Маркса, как живая и жизненная научная теория,—как научная теория, выдвинутая потребностями и интересами народившегося в недрах капитализма и рвавшегося к историческому действию нового общественного класса: промышленного пролетариата—свои первые и главные выводы сделала вперед, в сторону новой, грядущей эпохи,—она сказала: это будет эпоха социализма и коммунизма. Она научно предсказала эпоху коммунизма из предпосылок развития, заложенных в капитализме, как астроном предсказывает солнечное затмение, или метеоролог—погоду ближайшего дня. Это было ее главной целью и главной заботой, ибо она предназначала себя прежде всего служить руководством для исторического действия пролетариата.

Но как ни колоссально было поэтому практическое значение марксизма, его роль в предстоящем ходе событий, в развертывании дальнейшей исторической жизни человечества, но рядом с этим стояло и его огромное, решающее теоретическое значение. Не даром, в этом отношении марксизм, по его научному значению, уже давно сравнивают с дарвинизмом. И так, прежде всего, как известно, понимали его сами основатели марксизма. В предисловии к первому посмертному (для Маркса) изданию «Коммунистического Манифеста» Энгельс, формулируя основную мысль манифеста, а вместе с тем и всего марксизма («что экономическое производство, и неизбежно обусловливаемое им строение общества, составляет основу политической и умственной истории данной исторической эпохи»), приписывая ее «единственно и исключительно» Марксу, при этом прибавляет, что мысль эта призвана заложить для дальнейшего развития исторической

науки такую же основу, какую Дарвин заложил для развития естествознания» [1]).

Однако марксизм не только равен дарвинизму по своему теоретическому значению, он очень близок к нему также и по своему содержанию; в сущности, это—тот же дарвинизм, но только построенный на другом участке эволюции животного царства: там, где уже образовалось человечество, где началась «история». И как дарвинизм раздался эхом по всему естествознанию и дал отголоски также и в общественных науках, так и марксизм не только прогремел через все общественные науки, но не может не дать, в свою очередь, отголосков также и в естествознании. Конечная научная судьба марксизма и дарвинизма—слиться в единую научную систему, в единое научное миросозерцание.

Маркс и Энгельс отлично понимали необходимость и неизбежность распространения своих идей на другие научные области, и чутко прислушивались ко всем их откликам в этих других областях. Известно, напр., с какой жадностью набросился Маркс на книгу американца Моргана о «Древнем обществе», тотчас же после выхода ее в свет. Он изучил ее насквозь, проконспектировал ее, как самый прилежный студент [2]), хотел сам влить ее содержание в русло марксизма, но не успел этого сделать за смертью, и за него это сделал Энгельс [3]). Все это почему?—потому, что книга Моргана показала Марксу, что все его выводы, сделанные на почве собственного тщательного изучения капиталистической эпохи, прямо простираются в эпоху первобытную и родовую, которой он, конечно, уже не мог изучить с такою же самостоятельностью и непосредственностью, как эпоху капиталистическую [4]).

Энгельс, как мы уже говорили, стоял на том фланге марксизма, который непосредственно соприкасается с естествознанием. Он нес здесь службу связи между марксизмом и естествознанием, в частности биологией. Ради этого он в большей степени, чем Маркс, изучал естественные науки и достиг в этом отношении того, что мог совершенно самостоятельно оценивать движение естествознания с точки зрения диалектического материализма.

Не удивительно, что, неся эту службу связи между естествознанием и марксизмом, Энгельс не раз порывался взглянуть на них, как на одну систему; подняться над ними вверх, как выражаются, на высоту птичьего полета, чтобы посмотреть от-

---

[1]) «Коммунистический Манифест», под редакцией Д. Б. Рязанова, 192[illegible], стр. 49.

[2]) Конспект этот находится в настоящее время в распоряжении Института К. Маркса и Ф. Энгельса в Москве.

[3]) Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства. Несколько русских переводов, лучший—под редакцией Д. Б. Рязанова.

[4]) Кстати—о книге Моргана. Несомненно, это одна из самых замечательных книг в области генетической социологии. Она одна из всех ранних исследований древнейшей общественной жизни до наших дней сохранила актуальное значение и глубокий интерес, конечно, потому, что именно она, по выражению Энгельса, «дала ключ к пониманию первобытной истории человечества». А если принять во внимание еще и ее роль в истории марксизма, то нельзя не пожелать, чтобы она была доступна современному читателю. Между тем старое русское издание ее распродано. Было бы желательно издать ее в новом, хорошо сделанном, переводе, чтобы она могла у нас занимать по праву принадлежащее ей место одной из основных книг по марксизму.

туда, что они представляют собою вместе, как одно непрерывное целое, и именно с точки зрения диалектического развития.

Внешний повод к такому общему взгляду на все развитие природы, в которое, очевидно, включено и развитие человечества, дало ему написание им книги против Дюринга. Как он сам говорит в предисловии к этой книге, «критикуемая им «система» Дюринга, охватывая очень широкую теоретическую область, вынуждала и его следовать за ним повсюду и противопоставлять его взглядам свои собственные. Отрицательная критика стала, таким образом, положительной; полемика превратилась в более или менее связное изложение диалектического метода и коммунистического мировоззрения,—изложение, охватывающее притом довольно много областей знания»[1]).

Как известно, ради того «положительного», что в нем содержится, и именно в смысле «более или менее связного изложения» как основ «диалектического метода», так и построенного этим методом цельного, всеоб'емлющего «коммунистического мировоззрения»,—«Анти-Дюринг» получил и доныне сохраняет огромное теоретическое значение для марксизма. Но все же не надо забывать, что это не то произведение, которое Энгельс proprio motu любовно готовил и осторожно в себе вынашивал, в качестве не только «связного», но и полного философского изложения «коммунистического мировоззрения», как воззрения на всю природу со включенным в нее человечеством. В этом смысле «Анти-Дюринг» был для Энгельса произведением вынужденным и преждевременным. Вот что он сам писал по этому поводу в предисловии к первому изданию книги: «Предлагаемая работа отнюдь не есть плод какого-либо «настоятельного внутреннего побуждения». Как раз напротив. Книгу «надо было написать, надо было дать отпор «новой социалистической теории» Дюринга, так как она стала путать головы германских рабочих. Но «прошел целый год,—говорит Энгельс,—пока я мог решиться пренебречь другими работами и заняться мало привлекательной работой по разбору сочинений г. Дюринга»[2]).

Как бы то ни было, но «Анти-Дюринг» не заключает в себе попытки сомкнуть «человечество» с «природой»—именно в том пункте, где человечество выделилось из природы, где оно начало собою «историю». В «Анти-Дюринге» нет теории происхождения человека от обезьяны путем «производства» или «процесса труда».

Но Энгельс, несомненно, настойчиво мыслил над этой проблемой уже и в эпоху написания «Анти-Дюринга» (в 1876—1878 г.г.), но он мыслил над ней, как частью всей «Диалектики природы». Он готовил «Диалектику природы» в связи с «историей» человечества. Ради нее он настойчиво изучал естествознание. С 1870 г., в течение 8 лет, он посвящал этому большую часть своего времени. «Диалектика природы»—это и было то произведение, которое, действительно, вытекало из его «настоятельного внутреннего побуждения», но которого ему не удалось довести до конца. И вот, готовя свою «Диалектику природы», разраба-

---

[1]) «Анти-Дюринг», 1924, стр. 17.
[2]) Там же, стр. 13.

тывая ее в разных ее отделах, он вплотную обращается и к проблеме происхождения человека.

Проблема эта была уже разрешена в это время в естествознании в том смысле, что человек, конечно, произошел от обезьяны,—но она была разрешена, как мы уже говорили об этом, только статически,—ей не доставало динамического разрешения. А так как для марксизма динамика развития есть его диалектика, то ясно, что Энгельс проблему о происхождении человека от обезьяны должен был взять не иначе, как одно из звеньев всего диалектического развития природы. И он так ее и взял.

Превосходным подтверждением, или, лучше сказать, обнаружением этого является его, уже цитированное нами выше, «Старое введение к диалектике природы». Это, даже по мнению современного естествоиспытателя, «совершенно законченное и «мастерски изложенное» произведение [1]) представляет собою общий взгляд сперва на развитие естествознания в рамках человеческой общественности, а затем и на развитие самого об'екта естествознания: мира, земли, земной коры, возникшей на ней растительной и животной жизни, наконец, человека. По мере движения вперед естествознания, как выражается Энгельс, «все неизменное было разложено, все твердое улетучено, все признававшееся вечным стало считаться преходящим, вся природа предстала находящейся в вечном потоке и круговороте» [2]). Все стало «возникающим», а, возникнув,—«достойным гибели» [3]).

«Возник» в этом круговороте природы и человек,—возник благодаря развитию своей руки, а вместе с ней и благодаря своей особой деятельности с помощью руки—производству. Вместе с человеком—возникла история,—возник особый отдел в развитии природы, в котором часть природы, выработавшая в себе сознание, стала в своих особых, сознаваемых ею целях преобразующе воздействовать на остальную природу. И эта «история», в свою очередь, диалектически развернулась в ряд эпох, чтобы дойти, наконец, до такой эпохи, когда все предыдущее развитие человечества «покажется только слабой тенью».

Смысл «общего взгляда», брошенного Энгельсом на мир в «Старом введении», тот, что все развитие как природы, так и человека с его историей—непрерывно, едино, а по характеру своего внутреннего процесса—диалектично.

То, что дано в «Старом введении» в виде «общего взгляда» на мир, очевидно, должно было разрастись под пером Энгельса в целый большой трактат, носящий название «Диалектика природы». В нем эта диалектика должна была быть показана, как грандиозное целое, включающее в себя и человеческую историю. Это должен был бы быть «Анти-Дюринг», но только не отвлеченный досадно Дюрингом, вообще не смешанный ни с какими посторонними экспериментами, заботливо выношенный, как многолетнее произведение, удовлетворяющее самому «настоятельному» внутреннему побуждению» автора.

[1]) А. Ф. Самойлов, Диалектика природы и естествознание,—«Под Знаменем Марксизма» 1926, № 4—5, стр. 66.

[2]) Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. II, стр. 165—167.

[3]) Там же, стр. 173

Вероятно, по общему замыслу обоих основателей марксизма, ибо таков уж был их «обычай»: «помогать друг другу в специальных областях» и ничего в своих работах не делать без взаимного «ведома»[1]),—это произведение Энгельса должно было быть тоже, своего рода, «Капиталом», но только «Капиталом» для развития природы, вплоть и включительно до появления человека. Оба «Капитала» должны были сомкнуться в одну систему, и мостом одного из них к другому должна была послужить «трудовая» теория «очеловеченья» обезьяны,—теория появления и выделения человека в «природе»—через «руку» и производство».

Но намерение осталось невыполненным. Маркс умер слишком рано, а Энгельс, проживший еще 12 лет после смерти Маркса, оставил все свои прежние занятия и предался, как он выражается, «более настоятельным обязанностям», т.-е. обработке научного наследства, оставшегося после Маркса. «Свою работу по естествознанию он должен был прервать». «Диалектика природы» осталась для нас только в виде отдельных заметок, отрывков, этюдов. В виде такого этюда осталась и теория «очеловеченья обезьяны процессом труда». Правда, этот этюд гораздо подробнее того, что сказано Энгельсом по этому же предмету в «Старом введении», но все же он представляет собою, как мы уже видели, только схему, только наметку главных пунктов теории. Задача и здесь оказалась только гениально «пунктированной», но не разработанной так, как этого хотел, надо думать, сам Энгельс.

В заключение уместно здесь спросить: получила ли теория Энгельса о происхождении человека с помощью «руки» и процесса «труда» и «производства»—дальнейшее развитие в самом марксизме? Разработана ли она здесь так, чтобы превратиться из «схемы» во вполне развернутую теорию?

К сожалению, на этот вопрос приходится дать ответ целиком отрицательный. Нет, она так и осталась в том виде, в каком ее дал Энгельс. «Трудовая» теория происхождения человека является одной из важных составных частей марксизма, но частью, далеко не разработанной в такой мере, в какой это требуется важностью самой теории.

Как мы уже говорили, доказательная ее сила черпается ею скорее из марксизма, чем из естествознания. «Трудовая» теория происхождения человека есть прямой вывод из всего марксизма, есть перенесение основной мысли, об'ясняющей все последующее развитие человечества, к самому его н а ч а л у. В этом перенесении, конечно, уже и заключается сильнейшая аргументация в пользу этой теории, вся внутренняя сила марксизма целиком поддерживает такое перенесение. Больше того: такое перенесение есть прямой постулат из марксизма. Но все же эту теорию надо сверх этого специально обосновать и развернуть на том самом месте, где она установлена. Т.-е. надо обосновать и развернуть ее со стороны естествознания, со стороны биологии.

Это тем более необходимо, что с точки зрения проблемы о происхождении человека, марксизм, вся марксистская социоло-

[1]) Э н г е л ь с, Анти-Дюринг, 1924, стр. 17.

гия—это уже продолжение процесса развития человечества, это уже человек, когда он развился,—и от продолжения мы, конечно, вправе заключать и к началу, но нельзя не сказать, что для самого «продолжения» очень важно, чтобы его «начало» было установлено не только путем «заключения» от него самого, но и независимым от него образом, так, чтобы не «начало» вытекало из «продолжения», а «продолжение» вытекало из «начала». Надо непосредственно и прямым образом, т. е. именно со стороны биологии, установить, что труд стал превращать и превратил обезьяну в человека. У Энгельса дана схема такого установления,—схема драгоценная по своей научной прозорливости, представляющая собою настоящий гениальный взлет марксистской мысли,—но все же только схема, которая явно подлежала дальнейшей разработке в составе «Диалектики природы». Этой разработки не дал Энгельс, за неокончанием своей «Диалектики природы»,—не дал после него и никто другой в марксистской литературе. Проблема не доработана до конца, не развернута так, как ей следует быть развернутой, столько же в интересах биологии, как и в интересах марксизма.

Благодаря этому, мы и до сих пор имеем в высшей степени неудовлетворительное положение проблемы о происхождении человека, по крайней мере, с точки зрения марксизма. Положение это характеризуется тем, что трактаты, книги, статьи о происхождении человека пишутся биологами и антропологами, которые не только не привлекают к делу теории Энгельса, но обыкновенно о ней даже совсем и не знают. Что же касается социологов-марксистов, то они теорию Энгельса хорошо знают и вполне признают, но книг о происхождении человека не пишут, а ссылаются на книги биологов и антропологов.

Едва ли это положение может улучшиться и от того, что биологи, притом биологи-марксисты, начнут отзываться на теорию Энгельса, но отзываться отрицательно, как мы это видели у проф. Б. М. Завадовского. Этим создается уже настоящий конфликт между марксизмом и естествознанием,—конфликт в том самом пункте, который является решающим для их взаимной связи между собою.

7. Дальнейшая разработка теории Энгельса.

Таким образом, теория Энгельса о происхождении человека требует дальнейшей разработки,—разработки со стороны естествознания. Это тем более необходимо, а вместе с тем и возможно, что естествознание за те 50 лет, которые протекли с времени написания статьи о «Роли труда в процессе очеловечения обезьяны», сильно двинулось вперед и, в особенности, на некоторых участках, особо важных для теории естественного происхождения человека. Мы поэтому можем привлечь теперь к разрешению этой проблемы такие материалы, каких не мог иметь в своем распоряжении Энгельс.

В каком же направлении, или, вернее, в каких направлениях надо разобрать теорию Энгельса, в соответствии с развитием современного естествознания?

Нам кажется, что это надо сделать в следующих направлениях:

Первое.

Учение Энгельса надо прежде всего вставить в рамки общей теории эволюции. Это учение имеет дело с частным случаем эволюции. На некотором участке эволюции оно дает вполне определенный ответ на вопрос о том, как идет здесь развитие. Этот ответ надо согласовать с общими понятиями теории эволюции и выразить в ее терминах. Ныне эта теория переживает кризис. Она колеблется между старым и новым дарвинизмом, между дарвинизмом и ламаркизмом. Она наново выбирает и взвешивает факторы развития, она спорит о значении и об'еме естественного отбора, она не может притти к окончательному выводу по вопросу о наследовании приобретенных признаков, и вообще о влиянии на наследственность внешних воздействий среды. В связи с этим она колеблется между эктогенезом и автогенезом, а то так и прямо впадает в витализм. По отношению ко всему этому теория Энгельса должна занять определенную позицию («Stellung nehmen»). Она должна быть выражена, как чисто биологическая теория, чтобы не встречать «биологических» возражений. и, в свою очередь, возражать против спорных биологических положений. Мы уже видели, что проф. Б. М. Завадовский отвергает теорию Энгельса, как «ламаркистскую». Надо, чтобы было видно, «ламаркистская» ли это теория, или нет, и подлежит ли она, в связи с этим, непременному отрицанию. Словом, надо н а л о ж и т ь теорию Энгельса, как частный случай, на общую теорию эволюции и оправдать ее или отвергнуть, независимо от ее марксистских доводов и ее марксистского значения. Только так можно установить необходимый здесь контакт и взаимное понимание между биологами и социологами-марксистами и заменить молчание биологов по поводу теории Энгельса или полное незнание о ней—открытым к ней отношением: положительным или отрицательным.

Это должна быть у в я з к а частной эволюционной теории, вышедшей из недр социологии, с коренным массивом эволюционной биологической мысли.

Второе.

Теория Энгельса связывает процесс «труда» (или «производства»), как фактора преобразования обезьяны в человека,—с р у к о й. В частности, развитие руки, как органа труда, предшествовало и влияло, по теории Энгельса, также и на развитие мозга, т.-е. на все умственное развитие человека. Чтобы это основное положение теории Энгельса не имело вида появившегося на данном участке эволюции, как deus ex machina, как что-то внезапное и оторванное от всей предшествующей эволюции, надо связать его с прошлой эволюцией, надо показать, как оно постепенно выдвигалось всем предшествующим развитием того большого отдела животного царства, к которому принадлежат и обезьяна и человек, т.-е. отдела позвоночных. Тут должна оказаться, если только теория Энгельса правильна, длинная линия развития, которое, через ряд последовательных ступеней, привело, наконец, к той ста-

дии, когда рука делается органом труда и производства и превращает высшее из животных в человека. В настоящее время мы имеем полную возможность проследить это постепенное развитие и показать, что рука, с ее «человеческими» функциями, есть прямой наследник развития, наметившегося еще у рыб и с тех пор непрерывно продолжавшегося через все отделы позвоночных.

Третье.

Развитие, происходившее в классе позвоночных, приведшее к возникновению человека через непосредственно предшествовавшую ему животную форму: через высшую, человекоподобную обезьяну. Обезьяна есть прямой предок человека. Она есть непосредственный исходный пункт человеческого развития. Выражаясь спортивным языком, она есть тот с т а р т, от которого пошло человеческое развитие. С этого пункта животные качества, путем своеобразной эволюции, стали преобразовываться в человеческие; отсюда начались те изменения, которые животное превратили в человека. Значит, если мы хотим уяснить себе развитие человека, надо с особым вниманием остановиться на обезьяне (высшей, человекоподобной). Надо тщательно изучить, что представляет собой обезьяна, как таковая, и, в особенности, со стороны ее п о в е д е н и я и регулятора этого поведения—мозга, т.-е. со стороны ее умственных способностей.

В настоящее время, по отношению к изучению обезьяны и в особенности, по отношению к изучению поведения и умственных способностей обезьян, мы находимся в гораздо более благоприятном положении, чем это было во времена Энгельса. Кроме рассказов путешественников и наблюдений в зверинцах, мы имеем теперь тщательные э к с п е р и м е н т а л ь н ы е исследования поведения и умственных способностей обезьян, произведенные вполне компетентными исследователями. Их еще не так много, но они у ж е дали чрезвычайно ценные результаты. Сюда надо отнести работу берлинского профессора В. Келера «Intelligenzprüfungen an Menschenaffen» (1921), работы профессора иельского университета в Соединенных Штатах Иеркса, более давнюю «The mental life of monkeys and apes» (1916) и недавнюю «Almott Human» (1925), а также прекрасную работу нашей русской исследовательницы Н. Н. Ладыгиной-Котс (Дарвиновский музей в Москве) «Исследование познавательных способностей шимпанзе» (1923). Благодаря всем этим работам, вопрос о том чем человек отличается от обезьяны, чего недостает обезьяне по сравнению с человеком, или иначе: что есть у человека сверх того, что было у обезьяны,—может быть разрешаем гораздо отчетливее и яснее, чем это было возможно пятьдесят лет тому назад.

Четвертое.

Энгельс знал и прямо указал на то, что развитие от обезьяны к человеку шло через прямостоячее положение, через руку и мозг. Но в то время, когда писалась его статья, еще не были открыты промежуточные (ископаемые) формы между обезьяной и человеком. Теперь мы знаем две таких промежуточных формы: Pithecanthropus erectus Дюбуа и недавно открытый Australopithecus Africanus Дарта. При об'яснении развития человека из обезьяны, само собой разумеется, надо принять во внимание эти промежуточные формы.

Пятое.

Рука есть главный орган поведения человека, а мозг—его регулятор. Развитие регулятора шло в связи и в зависимости от развития органа действия и от его деятельности. Но по мере того, как это развитие шло вперед, регулятор в поведении человека получал все большее значение и вместе с тем приобретал все больший об'ем и более сложное строение. С течением времени развитие руки, как и всей аналитической структуры человека, даже стабилизовалось,—человек уже давно анатомически остается неизменным, однако, кроме одного: кроме мозга. Его мозг все время возрастает, все время усложняется. Если в мозгу обезьян имелось миллиард клеток, то у человека их стало десять миллиардов или больше того. Соответственно развились и усложнились также и связи между мозговыми клетками. Если сравнить мозг с телефонной станцией (сравнение академика И. П. Павлова), то приходится сказать, что эта станция у человека все время разрастается и получает все большее значение, потому что все большая часть поведения человека начинает проходить через нее: через кору головного мозга.

Но особенностью этой телефонной станции является то, что в ней, кроме об'ективных (физиологических) процессов, оказываются в наличности еще и процессы суб'ективные, психологические. В ней образуется своеобразная плоскость какого-то внутреннего отражения, и на ней каким-то невидимыми стрелками, связанными физиологическими аппаратами, чертятся своеобразные суб'ективные узоры. Словом, в качестве свойства высоко организованной мозговой материи, здесь оказывается налицо психика, со множеством своеобразных психических явлений, среди которых особо важное место занимает умственное развитие, ибо оно-то и является больше всего регулятором поведения.

Все эти факты надо учесть при об'яснении происхождения человека от обезьяны, и учесть в связи с той двойной перспективой, которая здесь получается: об'ективной и суб'ективной. Доныне этот учет производится почти исключительно на суб'ективной, психической почве, потому что, как выражался еще Вундт, психические явления даны нам в нашем опыте «непосредственно», а об'ективные — только «посредственно», через суб'ективное их «отражение». Об'яснение «умственного развития» человека строилось исключительно психологически, без связи с физиологическими механизмами. И это было неизбежно, потому что нам не доставало самого ключа к связи между физиологией и психологией. Теперь такой ключ у нас имеется: он дан нам гениальным учением Павлова об условных рефлексах. Условные рефлексы—это и есть исходный момент всей высшей нервной деятельности, а вместе с ней и всего высшего умственного развития. Следовательно, при об'яснении происхождения и развития человека, как существа с наивысшим умственным развитием, надо опираться на учение об условных рефлексах. Учение об условных рефлексах надо ввести в теорию происхождения человека.

Шестое.

Теорию Энгельса надо разработать еще и со стороны понятия о «труде». Труд превратил обезьяну в человека. Но что такое

труд? Как это ни странно, но вопрос о труде, с его теоретической стороны, отнюдь не разработан так, как это было бы желательно. В буржуазной политической экономии все еще ведутся споры о том, что такое труд, споры—в значительной мере бесполезные. Положение красноречиво характеризуется тем, что больше 10 лет тому назад, в третьем издании «Händwörterbuch der Staatswissenschaften» автор статьи «Die Arbeit» Гармс, указывая на недостаток теоретических работ по труду, писал: «Das Buch über die Arbeit muss noch geschrieben werden»—«Книгу о труде надо еще написать». И эта же фраза, в неизменном виде, повторена им и в ныне выходящем в свет четвертом издании этого словаря.

Что касается марксистской литературы, то Энгельс, как мы видели, отождествляет «труд» с «производством». Маркс в «Капитале» говорит: «Процесс труда есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей» [1]), т.-е. это тоже «производство». Конечно, это и есть правильное определение труда. Но Маркс в том же «Капитале» делает оговорку: «Мы не будем рассматривать здесь первых животнообразных инстинктивных форм труда. По сравнению с состоянием общества, когда рабочий выступает на товарном рынке, как продавец своей собственной рабочей силы, к глубинам первобытных времен относится то состояние, когда человеческий труд еще не освободился от своей примитивной, инстинктивной формы» [2]).

Таким образом, оговорка Маркса относится к «глубинам первобытных обществ», к «первым животнообразным инстинктивным формам труда». А нам-то, для проблемы о происхождении человека, как раз и нужны «глубины первобытных времен» с их «первыми животнообразными инстинктивными формами труда». Иными словами, нам нужен «генезис» труда, его происхождение из каких-то до-трудовых животных деятельностей, его связь с его коррелятивами в животном царстве. Вот в этом направлении и должна быть разработана теория труда применительно к вопросу о «трудовом» происхождении человека.

Седьмое.

Энгельс почти что мельком указывает на связь происхождения и развития человека с его «общественностью», явившейся продолжением «общественности» его обезьяньих предков. И это естественно, потому что в то время мнение об изначальной общественности человека было общепринятым,—оно исходило еще из известной формулы Аристотеля о том, что человек есть ζῶον πολιτικόν. Но позже против этого мнения были выдвинуты возражения (школа Вестермарка), нашедшие себе отклик также и у нас в России (назову, напр., Рожкова [3]). Возражавшие утверждали, что человек произошел от не-общественных обезьян и сам жил первоначально одиночными семьями, а не общественными группами. Мы это возражение считаем совершенно неприем-

---

[1]) Маркс, Капитал, перевод под редакцией Базарова и Степанова, т. I, 1909, стр. 149.

[2]) Там же, стр. 142—143.

[3]) См. его «Русскую историю», т. I, стр. 26, 40. Рожков следует здесь мнению Обермайера.

лемым [1]). Развитие из обезьяньих — настоящих человеческих свойств могло произойти только в условиях общественности. Если двигателем этого процесса был труд, то он также совершенно невозможен без общественности. Продуктами общественности, безусловно, надо считать и такие конститутивные для человеческого состояния принадлежности, как «орудия труда» и «язык». Словом, рассмотрение происхождения человека и всего того, что вместе с ним пришло в мир, вне условия общественности совершенно немыслимо; оно было бы не более, как покушением с негодными средствами.

Таким образом, как по самому существу дела, так и в виду выставленных возражений, в теории происхождения человека надо подробнее остановиться на связи происхождения высшего из живых существ на земле с его общественностью.

Восьмое и девятое.

Решающими этапами в происхождении и развитии человека надо считать также орудия труда и язык. Первых Энгельс едва касается, на втором останавливается несколько подробнее. Очевидно, и здесь схему Энгельса надо разработать с гораздо большей подробностью. Орудия представляют длинную историю от грубо обитого камня до сложнейшей современной машины, и являются главным средством того овладения природой со стороны человека, о котором говорит Энгельс. Язык, с своей стороны, имеет также важное продолжение в виде построения, на базе его, всего положительного знания, вплоть до величайших новейших научных достижений, и тоже представляет для человека, как на это указывает и Энгельс, средство достижения власти над природой. Орудия и техника, с одной стороны, язык и знание, с другой,—это спутники человеческого развития на всем его протяжении, дающие человеку то, чего не было ни у одного животного, а именно такую власть над природой, которая, правда, не безгранична, но которая все-таки превращает формулу животного развития: приспособление к окружающим условиям—в обратную ей формулу человеческого развития: приспособление окружающей природы к условиям человеческой жизни.

Таким образом, и эти два важных пункта в истории развития человека должны быть разработаны с большей подробностью, чем это намечено в схеме Энгельса.

---

[1]) В этом смысле мы с полной решительностью высказались уже раньше — в «Происхождении и развитии общественной жизни», т. I, стр. 275—276.

По поводу дискуссии об опытах Дейтон-Миллера на V с'езде русских физиков.

А. Тимирязев.

В № 1 нашего журнала за текущий год, в статье «V с'езд русских физиков», товарищи Г. и Е. вскользь затронули вопрос о дискуссии, происходившей на секции общей физики 15 XII по докладу об опытах Дейтон-Миллера, прочитанного пишущим эти строки. Так как краткие замечания авторов упомянутой статьи могут создать в лучшем случае не точное представление о фактическом содержании дискуссии, то приходится остановиться несколько подробнее на изложении этой дискуссии и связанных с нею вопросов. Прежде всего, в чем состоял доклад т. А. К. Тимирязева с его известной точкой зрения на опыты Дейтон-Миллера»? Он состоял в изложении этих опытов, но без установленных теперешней «научной модой» сокращений и «смазываний» наиболее существенных аргументов, выдвинутых Дейтон-Миллером [1]). Кроме того, доклад был дополнен справками об опытах 1887 и 1904—1906 г.г. Дейтон-Миллер обратил внимание всего ученого мира на следующий замечательный факт. Оказывается, и в 1887 г. и в 1904—1906 г.г. наблюдался тот самый эффект, который был подробно исследован Дейтон-Миллером в 1921 и 1925 г.г. В этих старых работах цифры действительно показывают наличие некоторого положительного эффекта, но так как ни величина, ни направление не совпадали с тем, что ожидали тогда, то очень скоро установилась «традиция», что опыт Майкельсона дает в точности нулевой результат. Я, действительно, каюсь в том, отступил от этой традиции и даже особенно подчеркнул эту сторону

---

[1]) Доклад Дейтои-Миллера напечатан в № 11 „Под Знаменем Марксизма", так что читатель может навести какую-угодио справку в статье самого автора этих замечательных опытов. К сожалеиию, в переводе по недосмотру оказались пропущеииыми иа стр. 99 следующие слова: „наблюдатель не должен касаться интерферометра каким бы то ни было способом («the observer must not touch the interferometer in any way»). Sience 30/IV 1926, стр. 437. Академик А. Ф. Иоффе в своей статье, напечатанной в № 1 «Правды» от 1 января, изображает дело иначе: «сам наблюдатель бегает вокруг аппарата, непосредственно к нему прикасаясь» (!? *А. Т.*), хотя видеть этого академик Иоффе не мог, так как ему «удалось побывать иа Маунт-Вильсон и видеть постановку этих опытов, к сожалеиию, в отсутствие Миллера» (! *А. Т.*).

дела, т.-е. указал на имевшиеся положительные результаты в опубликованных статьях самого Майкельсона—Морли и Дейтон-Миллера. Принес даже с собой обе книжки! Но эта часть доклада так и осталась без возражений! Об опытах до 1921—1925 г.г. мои оппоненты не упоминали, считая, очевидно, что эти данные не имеют никакого значения, вопреки ясному и недвусмысленному указанию Дейтон-Миллера, подтвержденному цифрами, напечатанными в «Philosophical Magazine» за 1887 и 1905 г.г.

Посмотрим теперь, чем отличается «известная точка зрения т. А. К. Тимирязева» при изложении опытов Дейтон-Миллера от другой точки зрения, принятой той частью русских физиков, которые на все 100% принимают теорию Эйнштейна.

Вот, например, в статье проф. С. И. Вавилова «Новые поиски эфирного ветра», напечатанной в 3-м выпуске «Успехов физических наук», на первых строках читаем мы следующее: Историю старых попыток выследить движение земли в «мировом эфире» оптическими и электрическими методами можно найти **во многих книгах и статьях, связанных с теорией относительности. Здесь нет необходимости это напоминать еще раз»**[1]) (Подчеркнуто нами. *А. Т.*). О том, что наблюденный Дейтон-Миллером эффект можно заметить и в результате прежних опытов, ни единого слова!

А вот что писал сам Дейтон-Миллер в своем письме в журнал Nature» («Природа») 26 июня 1926 г.: «**Проф. Эйнштейн сделал гипотезу, что движение наблюдателя не производит никакого эффекта на скорость света. Эта гипотеза передается в сотнях книг в качестве правильного истолкования опытов. Она была принята, повидимому, без тщательного изучения оригинальных исследований**». Я открыто признаюсь, что не только не утаил в своем докладе, а даже, наоборот, особенно подчеркнул это по существу крайне легкомысленное отношение к критической оценке фактов, изложенных в оригинальных статьях весьма выдающихся ученых, **проявленное как сторонниками так и противниками теории Эйнштейна.** Конечно, это многим пришлось очень не по вкусу, но тут уж я, как гоголевский городничий: «ей-богу, не виноват!».

Второй пробел в моем изложении—пробел, конечно, с общепринятой точки зрения сторонников Эйнштейна, это то, что я продемонстрировал **все кривые**, напечатанные в статье Дейтон-Миллера, **в том числе и те, в которых результаты перечислены на звездное время.** В самом деле, как показал Миллер, в какое бы время года мы ни производили измерения, **мы получаем одну и ту же кривую, если все результаты перечислить на звездное время. Это громадной силы довод в пользу правильности результатов, полученных Дейтон-Миллером.** В самом деле, если, вопреки свидетельствам контрольных опытов, производившихся Дейтон-Миллером в течение шести лет, мы будем приписывать наблюденный эффект влиянию неравномерного нагрева-

[1]) Эта статья усердно рекламировалась на V с'езде. Везде были расклеены плакаты «Об эфирном ветре читайте в 3-м выпуске «Успехов Физики» (!).

ния солнцем того здания, в котором находится прибор, то как же один и тот же эффект в одно и то же время (по звездному времени) происходит при самых разнообразных положениях солнца, в том числе и таких, когда оно под горизонтом? Или может быть на Маунт-Вильсон нашелся кто-нибудь, кто по методу Иисуса Навина остановил движение солнца на сей раз среди звезд и в те именно дни, когда Миллер производил свои измерения, а Миллер, увлеченный своими измерениями, этого не заметил?!!

Вот опять чистосердечно каюсь, я не скрыл результатов перечисления экспериментальных данных на звездное время, выполненного Дейтон-Миллером и показал на диапозитивах все кривые, приведенные в статье Дейтон-Миллера [1]). В статье проф. С. И. Вавилова приведены также и кривые Дейтон-Миллера, но за исключением тех, где сделано перечисление на звездное время! Как же теперь не потерять равновесия, когда выходит докладчик и показывает те кривые, которые могут смутить тех из физиков, для которых в самой физике еще осталось кое-что кроме одних уравнений? В общем же о содержании моего доклада читатель может судить по упомянутой статье самого Дейтон-Миллера. В мою задачу входило изложить то, что было напечатано самим Дейтон-Миллером, это диктовалось теми соображениями, что журналы, в которых эти статьи были напечатаны, не пользуются широким распространением у нас, а изложения его работ в наших журналах типа «Успехи физических наук», как мы уже видели... как бы это получше сказать,—очень уж «об'ективны»!

Переходим теперь к возражениям. Академик А. Ф. Иоффе выдвинул следующие возражения. Прежде всего ему не понравилась обстановка опытов (видел эту обстановку, по собственному признанию, подтвержденному им самим в печати («Правда» 1-го января 1927 г.) в отсутствии Дейтон-Миллера). Не понравилось и устройство помещения, через стены которого продувал не только эфирный, но и самый обыкновенный ветер! Далее, по его, А. Ф. Иоффе, подсчету, неравномерное нагревание в $\frac{1}{20000}$ долю градуса достаточно, чтобы вызвать тот эффект, который Дейтон-Миллер принимает за «эфирный ветер» (как эти нагревания располагаются столь удивительным образом, что кривая для звездного времени одна и та же во все времена года—этого А. Ф. Иоффе не об'яснил и вообще он не касался скользкого вопроса о звездном времени!).

Правда, в статье А. Ф. Иоффе, напечатанной в «Правде» 1 января, $\frac{1}{20000}$ доля градуса перешла уже в $\frac{1}{2000}$, но, конечно, не в этом суть дела. Указывалось также, что при таких больших т. н. случайных ошибках отдельных наблюдений из них нельзя делать тех выводов, какие были сделаны; указывалось также, что при таких условиях эти выводы сами случайны. Из личных разговоров А. Ф. Иоффе с одним из бывших ассистентов Дейтон-Миллера он вынес заключение, что Дейтон-Миллер очень

[1]) Кривые воспроизведены в № 11 «Под Знаменем Марксизма» за 1925 г.

упрям и, несмотря ни на какие увещания, не соглашался принять необходимых мер предосторожности и только после очень длинных увещаний согласился надеть покрышку на свой прибор для защиты его от колебаний температуры (странно только одно, почему эта покрышка видна на фотографии прибора Миллера, относящейся к 1905 г.; см. «Philosophical Magazine», X том, 1905 г.?). На все вопросы, в том числе и на письменный вопрос, адресованный Лоджем в «Nature», Миллер повторяет будто бы одну только заученную фразу: «Я вполне уверен» (I am absolutely sure). Подразумевается, конечно, в полученных мною результатах. Наконец, наблюденное и еще не об'ясненное смещение всей кривой на запад А. Ф. Иоффе назвал абсурдным—абсолютно непонятным явлением [1]).

В качестве общего упрека было еще указано, что работа Дейтон-Миллера единственная в своем роде, так как в ней не указана вероятная ошибка измерений. В ответ на этот упрек докладчику пришлось только переписать на доске из статьи Миллера 1925 г. одну цифру: $10{,}5\,\frac{\text{km}}{\text{sec}} \pm 0{,}6\,\frac{\text{km}}{\text{sec}}$. В конце своей речи академик Иоффе сделал весьма интересное заявление: он откровенно признался, что с самого начала он подходил к опытам Дейтон-Миллера с предубеждением, так как все остальные опыты говорят в пользу теории Эйнштейна. К этим возражениям академика А. Ф. Иоффе проф. Я. И. Френкель добавил следующее. Во-первых, некоторые физики, придерживающиеся теории эфира, как, например, Оливер Лодж, занимаются спиритизмом и, во-вторых, когда Дейтон-Миллер выступил с докладом о своих опытах на заседании Британской Ассоциации, то Эрнст Рутерфорд и Нильс Бор демонстративно покинули зал заседаний (!! *А. Т.*).

Что же ответил на эти возражения докладчик?

Свое заключительное слово он начал с указания на то, что, конечно, трудно защищать экспериментальную работу за несколько тысяч километров, но, с другой стороны, и одно внешнее впечатление от прибора, который бегло осматриваешь, к тому же в отсутствии автора, мало что может дать. Если мы посмотрим те приборы, с которыми были сделаны классические работы и которые стоят сейчас в музеях, то они поражают своей неприглядностью: не верится, например, что с теми жалкими приборчиками, какие можно видеть в музее «Консерватории искусств и ремесл» (Conservatoire des arts et métiers) в Париже, могли быть осуществлены классические исследования Ампера. Утверждать, что все написанное Дейтон-Миллером—ложь, что никаких предосторожностей, о которых он пишет, он на деле не принимал, конечно, можно, но почему же тогда не взять под подозрение все работы, которые будут доложены на настоящем с'езде и в которых авторы будут ссылаться на проделанные ими опыты? А может быть никто из них на самом деле никаких опытов не производил? Наконец, почему мы должны принимать неправильно истолкованные опыты 1904—1906 г.г., давшие будто бы отрица-

---

[1]) В своем втором, значительно более кратком, выступлении (после заключительного слова докладчика! *А. Т.*) А. Ф. Иоффе это «абсурдное» смещение приписывал уже влиянию одностороннего нагревания!

тельные результаты и положенные в основу теории относительности,—за окончательное решение задачи? Ведь эти опыты были выполнены в значительной своей части... тем же Дейтон-Миллером! А ведь его теперешние опыты будто бы обнаружили «большую грубость и научную несостоятельность» (?! *А. Т.*). Если быть последовательным, то надо было бы сказать: так как опыты 1904—1906 годов были произведены, как это обнаружилось в лето 1926, не умеющим работать ученым (пока результаты одной из его работ не ударили по модной теории—он считался одним из лучших экспериментаторов! *А. Т.*), то и результаты его прежних опытов, а следовательно, и основывающаяся на них вся теория Эйнштейна, должны быть поставлены под сомнение! [1])

Перейдем теперь к наиболее важному вопросу. Метод интерферометра действительно очень чувствителен и ничтожнейшие колебания температуры вызывают смещение интерференционных полос. Это обстоятельство отпугивало экспериментаторов от применения этого чувствительного метода в тех случаях, когда за постоянство температуры нельзя было ручаться. В 1919 году Майкельсон и Низ поставили себе задачу соединить интерферометр со 100-дюймовым рефлектором и таким образом построить прибор, которым можно было бы измерить... диаметр звезд! В этом приборе два луча света, н и ч е м н е п р и к р ы т ы е, идут на расстоянии 100 дюймов друг от друга (и никто так и не напомнил, что надо надеть покрышку; не напоминают и сейчас. *А. Т.*) вдоль всего рефлектора, помещающегося в обычной астрономической башне с открытыми створками, где уж во всяком случае, по выражению академика А. Ф. Иоффе, гуляет «не только эфирный, но и самый обыкновенный ветер».

Практика однако показала, что полосы интерференции видны вполне отчетливо. Работа была выполнена, и диаметры звезд измерены! Вот что пишет астроном Хель об этой работе. «Профессор Майкельсон сделал первую попытку наблюдать полосы (интерференции). *А. Т.*) с 60- и 100-дюймовыми рефлекторами в Моунт-Вильсон в сентябре 1919 г. О н б ы л у д и в л е н и в о с х и щ е н, з а м е т и в, ч т о п о л о с ы б ы л и в п о л н е р е з к и м и

---

[1]) Обвинение в неряшливой постановке опыта, повидимому, выдвигается только у нас—среди русских физиков. Вот что пишут иностранные критики. Проф. Ив, в «Nature» от 10 апреля 1926 г. откровенно признающийся, что его уверенность в правоте эйнштейновой теории заставила его подходить к опытам Дейтон-Миллера с большой осторожностью, все-таки так характеризует самого Дейтон-Миллера: «Он принял все предосторожности, на какие только способен самый осторожный из физиков; он прислушивался и проверял предположения своих друзей критиков, потому что он является человеком, у которого нет врагов». В последнем утверждении проф. Ив, конечно, ошибся. Если бы он побывал на V с'езде русских физиков, он, вероятно, этого не сказал бы. Спрашивается, как согласовать это мнение критически настроенного американского ученого с утверждением академика А. Ф. Иоффе? Дейтон-Миллер упрям и никого и ничего не слушает? Еще более недоверчивый критик, чем проф. Ив, престарелый Оливер Лодж точно также, говоря о работе Миллера, пишет: «Его усердие, энтузиазм и предприимчивость вызывают в нас чувство высокого восхищения. Он повторил опыт не шесть, не двенадцать, а тысячи раз; на вершинах гор и долинах, с рамами, сделанными из различных материалов, и с достаточной длиной светового луча, чтобы иметь возможность получить результат в одну тысяча-миллионную долю» («Nature», 19 июня 1926 г.). О большой грубости и научной несостоятельности, как видно, ни слова!

и ясными при полной апертуре обоих инструментов» («Новое небо» Г. Е. Хель, стр. 46. 1922 г. Соед. Штаты, изд. Скрайбнера).

Насколько это обстоятельство придало уверенность Майкельсону в том, что влияния колебаний температуры не так уж страшны, показывает следующее. Когда Майкельсон приступил к осуществлению своего давнишнего плана показать вращение земли то он пустил лучи... на открытом воздухе! Вот описание этих предварительных опытов. «Первые опыты были произведены Michelson'ом в 1923 г. на горе Mount-Wilson. При помощи зеркал он заставлял лучи обходить контур в двух противоположных направлениях. Лучи шли на больших расстояниях через свободный воздух, всегда более или менее неспокойный; вследствие этого можно было ясно наблюдать интерференционные полосы только в течение получаса до и после захода солнца. Но полосы были даже при лучших условиях настолько подвижны, они так сильно дрожали, что ни о каких точных измерениях не могло быть и речи. Тогда Michelson предпринял новую работу, построив систему труб, из которых можно было выкачать воздух, и внутри которых происходило распространение лучей» (проф. О. Д. Хвольсон. Курс физики. Том дополнительный. Физика 1914—1926. II. Гиз. 1926 г. Стр. 232).

Напомним, что в окончательных опытах Майкельсона длина светового луча была около 2-х километров. В опытах же Дейтон-Миллера, где пути лучей длиной в 65 метров идут взад и вперед несколько раз, все это укладывается на цементной плите в полтора квадратных метра! И все это покрыто стеклянной покрышкой, а в некоторых случаях и слоем пробки в дюйм толщиной! Следовательно, у Дейтон-Миллера внешние условия были гораздо более благоприятные. Однако никому в голову не приходит подвергнуть сомнению результаты измерений диаметра звезд, хотя те же тысячные доли градуса могут изменить до неузнаваемости измеряемые величины! Ответ здесь вполне ясен: каков бы ни был диаметр звезд, это не затрагивает теории Эйнштейна, а потому, какой смысл сомневаться в правильности опытных данных? Другое дело, когда опыт идет в разрез с теорией, которой многие преданы до самозабвения. Такой фанатик модной теории всегда рассуждает так: факты против—тем хуже для них! Весь секрет успеха Дейтон-Миллера сводится к тому, что каждая отдельная серия измерений производится очень быстро, около 25 секунд, а определение направления, в котором замечается максимум смещения, производится в течение промежутка времени около 10 секунд. Поэтому, принимая во внимание большую «тепловую инерцию» прибора, можно с уверенностью сказать, что быстрота, с которой производятся измерения, в значительной степени парализует вредное влияние колебаний температуры. Для дальнейшего устранения этих же влияний, температура в помещении не должна отличаться от температуры наружного воздуха это особенно подчеркивает Миллер. Вот почему опыты с эфирным ветром должны производиться в помещениях, куда проникает и обыкновенный ветер!

Утверждение А. Ф. Иоффе, что на вопрос О. Лоджа—не зависит ли весь эффект от неравенства температуры неравно-

мерно нагреваемого солнцем здания, в котором помещался прибор, Дейтон-Миллер будто бы ответил: «Я вполне уверен» в своих результатах,—фактически неверно. Вот что Миллер пишет в своем письме, напечатанном в «Nature» 26 июня 1926 г. в ответ Лоджу. «Проф. Оливер Лодж ставит вопрос, что получилось бы, если бы результаты были истолкованы на основании предположения, что южная сторона здания была теплее северной или на основании какого-либо иного предположения. Как раз для ответа на этот вопрос и на ряд других, были поставлены опыты, продолжавшиеся шесть лет. За это время было проделано несколько тысяч измерений. Каждая возмущающая причина, которую только можно было придумать, была исчерпывающим образом исследована. Среди этих причин были следующие: дневные и годичные изменения температуры, лучистое тепло, магнетизм, магнето-стрикция различия в силе тяжести, гиростатическое действие, влияние источника света, влияние, оказываемое прозрачной или непрозрачной покрышкой над частями прибора, где проходят лучи света, скорость и направление вращения, недостаточная уравновешенность прибора, положение наблюдателя относительно прибора и т. д. Постепенно и последовательно удалось показать, что наблюдаемое явление не зависит от этих причин».

Есть ли все это голословное утверждение: «Я вполне уверен» предоставляем судить читателям. По поводу обработки наблюдений заметим следующее. Обработка опытного материала происходила с помощью гармонических анализаторов. Знакомые с практикой таких исследований знают, что даже при больших т. н. «случайных» отступлениях можно с поразительной точностью выделять и определять периодические [1]), составляющие данного явления. Это именно и делал Дейтон-Миллер, которого хотят изобразить невеждой!

Заслуживает особенного внимания замечание А. Ф. Иоффе, что, так как, по его мнению, теория относительности так хорошо подтверждается данными астрономии, то он естественно с самого начала подходил с предубеждением к опытам Дейтон-Миллера.

Чтобы не утруждать читателя длинными отступлениями об астрономических предсказаниях Эйнштейна, приведем выводы из критического обзора «блестящих оправданий» этих пророчеств, сделанного директором Русского Астрофизического Института проф. В. Г. Фесенковым [2]).

Первое предсказание: звезды вблизи диска солнца, во время полного затмения, должны быть по теории Эйнштейна опреде-

---

[1]) Проф. Т. П. Кравец, изучавший явления приливов и отливов на озере Байкале, рассказывал на том же V с'езде в неофициальной части дискуссии после закрытия заседания, как из кривой колебания уровня в озере при отдельных случайных колебаниях, доходивших до двух метров, гармонический анализатор выделял с полной несомненностью приливные волны с амплитудой всего в пять сантиметров! Соотношение в десятки раз менее благоприятное, чем в опытах Миллера, но никто не делал упрека геофизикам в том, что постановка их опытов не дает возможности измерять приливы на озерах, потому что колебания, вызванные другими причинами, превосходят то, что подлежит измерению. Опять ответ прост: приливы и отливы никакого отношения не имеют к теории относительности, а опыты Дейтон-Миллера!..

[2]) «Вестник Коммунистической Академии», 13, 1925 г., стр. 200. Астрономические доказательства теории относительности.

ленным образом смещены. К какому выводу приходит проф. Фесенков, обсуждая результаты двух экспедиций 1919 и 1923 г.г.?

«Отсюда видно, что наблюденное смещение звезд около солнца во время затмений представляет из себя чрезвычайно сложное явление и ни в коем случае не может рассматриваться как подтверждение теории относительности».

Второе предсказание: смещение спектральных линий в спектре спутника Сириуса. К какому выводу приходит проф. Фесенков, анализируя данные Адамса?

«После необходимых поправок на скорость самого Сириуса в пространстве и на орбитальное движение спутника, оказалось, что спектральные линии последнего действительно смещены и притом даже больше, чем ожидалось согласно теории относительности. Все это бесспорно чрезвычайно интересно, но здесь несколько подозрительным является то обстоятельство, что эти «аномальные» звезды всегда оказываются спутниками других более ярких звезд, и их спектр мало отличается от спектра главного тела. Невольно напрашивается предположение, что они в значительной мере светят просто отраженным светом. В этом случае отпадает необходимость приписывать этим звездам необычайно большую плотность, а, следовательно, наблюдаемое смещение линий, установленное к тому же с некоторой натяжкой, отнюдь нельзя будет об'яснить как эффект Эйнштейна».

Что же касается смещения линий в спектрах солнца и звезд, то там дело обстоит еще значительно хуже. Вот вывод, к которому приходит проф. Фесенков:

«Прямого доказательства реальности эффекта Эйнштейна здесь, однако, далеко еще нет. Наличие этого эффекта поставлено только в зависимость от характера конвекции в верхних слоях солнца, которая и должна быть тщательно изучена с теоретической и практической точек зрения».

Третье предсказание: об'яснение неравенства в движении Меркурия, которое будто бы необ'яснимо с точки зрения механики Ньютона (Зелигер давно уже дал это об'яснение. *А. Т.*). А вот вывод, к которому приходит проф. Фесенко:

«Первая величина вполне соответствует указанной выше невязке, и потому приверженцы теории относительности сделали поспешное заключение, что, наконец, найдено бесспорное доказательство справедливости взглядов Эйнштейна. Это заключение в корне не логично. Действительно, с одной стороны, движение Меркурия исследуется полностью с учетом притяжения всех планет; при этом находится общее смещение перигелия в 600" с небольшой невязкой в 42" в столетие. С другой стороны, применяется теория относительности в предположении, что Меркурий есть единственная планета и что он движется только под влиянием солнечного притяжения. При этом констатируется, что перигелий орбиты смещается как раз на ту величину, которая нам недостает в теории Ньютона. Рассуждение, очевидно, неправильно. Если классическая механика не верна, на нее не следует ссылаться совсем, а разобрать все планетные движения исключительно с точки зрения теории относительности. Это до сих пор

сделано не было. Наконец, если бы мы могли согласиться с тем, что с перигелием Меркурия все благополучно, то для других планет нам все равно нужно было бы искать другого об'яснения, так как, например, для Марса невязка гораздо больше того, что может дать теория относительности. Спрашивается, однако, можно ли назвать научным такой подход к об'яснению аналогичных явлений природы, когда для каждого явления придумывается особая причина?».

Вот, следовательно, что получается при внимательном рассмотрении знаменитых «пророчеств». С точки зрения академика А. Ф. Иоффе этих сомнений, которые высказывает проф. Фесенков (сомнения эти разделяются очень многими иностранными учеными), повидимому, вообще не существует. А. Ф. Иоффе указал далее, что в «настоящее время известный физик экспериментатор Милликан заново производит опыты Дейтон-Миллера по всем правилам научной техники!». К моменту писания этих строк мы можем сказать: мы этого уже дождались! Каковы же эти опыты, выполненные по всем правилам научной техники? Прежде всего их выполнил не сам Милликан, а Кеннеди, который работал в лаборатории у Милликана и который об'явил Милликану благодарность за его указания. Миллер довел длину световых лучей до 65 метров, у Кеннеди длина световых лучей всего 4 метра! Следовательно, у Кеннеди об'ективная чувствительность прибора в 16 раз меньшая, чем у Дейтон-Миллера. Максимальный эффект у Миллера выражался смещением полос интерференции эквивалентным $10{,}5\,\frac{\text{км}}{\text{сек}}$ с точностью 0,6. При чувствительности, какая была у Кеннеди, он должен был видеть наибольшее смещение так, как Миллер видел смещение в $0{,}5\,\frac{\text{км}}{\text{сек}}$, т.-е. то, чего Миллер не видел! Словом, наибольший эффект Миллера должен был у Кеннеди об'ективно давать такое смещение, какое Миллер уже не мог констатировать!

Для устранения этого Кеннеди перестроил прибор так, чтобы иметь возможность констатировать эти маленькие смещения, которые Миллер наблюдать не мог. Поставив ступенчатые пластинки для интерферометра и развив теорию, опирающуюся на психофизический закон Вебера-Фехнера и на существующие определения чувствительности глаза (!), Кеннеди полагает, что он все-таки в состоянии со своим прибором наблюдать эффект в четыре раза меньший, чем максимальная величина, наблюдавшаяся Миллером. Однако он ничего решительно заметить не мог. Справедливость, однако, требует заметить, что он и не делает того вывода, что данные Миллера не подтверждаются. Он только ограничивается одним замечанием, что смещение полос интерференции им не было замечено и что прибор необходимо перестроить с тем, чтобы... повысить его чувствительность!

Не так, видно, просто сделать то, что тонкими экспериментаторами делается в течение многих лет! Для всякого экспериментатора ясно, что мы имеем покушение с негодными средствами: строить расчеты на чувствительности глаза и на законе Вебера-Фехнера, в то время как об'ективно уменьшаешь т...

ствительчость в 16 раз! Это плохой метод экспериментировать! Но, конечно, один слух об этом опыте доставит не малое удовольствие тем, у кого, по словам Ленина, «материя исчезает, остаются одни лишь уравнения» и немалый доход немалому количеству издателей дешевеньких книжек с изложением мнимых побед Эйнштейна.

Вот в общих чертах вокруг каких вопросов вращалась дискуссия об опытах Дейтон-Миллера. При этом в настоящем изложении пришлось кое-что прибавить, так как и А. Ф. Иоффе в своей статье упоминал о вопросах, не затронутых им в дискуссии. Товарищи Г. и Е. недоумевают, почему докладчик не включил в свой доклад вопросов о философии теории относительности? А главным образом потому, что теперь весь вопрос заключается в том, доказаны ли те выводы, к которым приходит Дейтон-Миллер или нет? В зависимости от этого будет стоять вопрос, вернемся ли мы и в этой области физики к здоровому материализму, к открытию новых форм материи—новых форм движения материи, или будем продолжать барахтаться в махистском море «чистого математического описания».

Спор на этой дискуссии—одна из первых стычек в развертывающейся сейчас борьбе. Теория относительности и теория квант привели к новой вспышке махизма. Для значительной части современных теоретиков и особенно русских «философия чистого описания» есть пока что единственная философия науки. Опыты Дейтон-Миллера и теория световых квант Дж. Дж. Томсона [1]) наносят решительный удар этой философии. Махизм ведь процветает там, где еще мы мало знаем, где мы вынуждены временно ограничиваться формальным описанием. Махизм же эту постановку задачи считает за окончательное решение. В своей статье т.т. Г. и Е. воздают хвалу русским теоретикам за то, что они идут за Шредингером и отказываются принимать формальную теорию Гейзенберга. Но, во-первых, они забывают, что Гейзенберг герой прошлого года—в прошлом году им увлекались и русские теоретики, работы же Шредингера появились летом и осенью минувшего года, а потому он теперь герой дня. Во-вторых, методологически теория Шредингера столь же формальна, как и теория Гейзенберга. Волны, по этой теории не имеющие материального носителя, образуют электроны—материю. Это классическая иллюстрация к словам Ленина «попытка мыслить движение без материи». Все это доказывает только одно: не так-то легко, видно, отличать настоящую науку от махизма, не так-то легко предохранить себя от ослепления блестками «модной» и «новейшей» теории, построенной на старенькой философии «чистого описания».

---

[1]) Взгляды Томсона развиваются математиком Whittaker'ом и проф. Н. П. Кастериным у нас. Работы Томсона современные теоретики «квантисты» просто не упоминают. В дополнительном томе проф. О. Д. Хвольсона о них ни единого слова, хотя имеется много ссылок на работы, появившиеся позже томсоновых.

Об отношении тов. Тимирязева к современной науке.

Б. Гессен и В. Егоршин.

В № 1 была помещена наша заметка за подписью Г. Е. о V с'езде русских физиков.

Тов. А. Тимирязев остался недоволен этой заметкой и особенно нашим кратким сообщением о прениях по докладу самого т. Тимирязева.

Мы не считаем страницы нашего журнала подходящим местом для ведения полемики по специальным физическим вопросам. Журнал «Под Знаменем Марксизма» ставит себе другие задачи. Поэтому мы не будем входить в обсуждение чисто физической, экспериментально-технической, стороны опытов Дейтон-Миллера и Кеннеди. Дискуссия в этом разрезе должна вестись в специальных физических журналах. Та часть статьи т. Тимирязева, которая посвящена полемике и возражениям проф. С. И. Вавилову, уместнее всего была бы в том журнале, где напечатана статья самого С. И. Вавилова.

Мы остановимся поэтому на принципиальных вопросах, затронутых в статье т. Тимирязева.

С некоторых пор вошло в моду обвинять марксистов-диалектиков в пренебрежении к науке, в стремлении подгонять науку под диалектические «схемы» и т. д. Такие обвинения исходили из лагеря механистов, к числу которых принадлежит и г. А. К. Тимирязев. Но уже без особых раз'яснений должно быть ясно, что это обвинение, исходящее из уст механистов, заключает в себе явное противоречие. В самом деле, диалектический материализм—гораздо более широкое мировоззрение, чем материализм механический. В то время как многочисленные научные открытия последних десятилетий, как это подчеркивал Ленин, показали всю недостаточность узко-механического мировоззрения, эти же самые открытия как нельзя лучше подтверждают диалектический материализм. Ленин, кроме того, показал, что в силу незнания диалектики, многие естествоиспытатели попадают в лоно идеализма, махизма и прочих «школ и школок». Из этого следует, что вовсе неправильно было бы, критикуя и опровергая многие идеалистические извращения науки, возвращаться вспять к воззрениям, господствовавшим 50 лет тому назад. Новое диалектическое естествознание должно быть синтезом материалистического мировоззрения и новых ф а к т о в, входящих в новейшую науку.

Другой точки зрения держатся механисты. Не принимая диалектики (принятия на словах здесь маловато!), они должны попросту игнорировать, огульно отрицать все то, что не укладывается в Прокрустовы рамки механического миропонимания. Всякому ясно, что эти рамки несравненно уже и более односторонни, чем учение диалектики. Это великолепно выразил Ленин в своем отрывке о диалектике. «Диалектика, как живое, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности...—вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом». Даже «философский идеализм есть только чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизического. Наоборот, с точки зрения диалектического материализма, философский идеализм есть одностороннее, преувеличенное, чрезмерное развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют». Далее: «Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть («вернее» и «кроме того») дорога к поповщине через один из оттенков бесконечно сложного познания (диалектического) человека» (подчеркнуто Лениным) [1]).

Итак, если можно кого обвинять в стремлении игнорировать науку, подгонять ее к узким и жестким схемам, то только механистов, а не диалектиков.

Наилучшим подтверждением этого служит данная статья т. А. К. Тимирязева. Он находит, что теория относительности и теория квант не могут ужиться с материализмом: и та и другая на $100^0/_0$ махистские.

«Для значительной части современных теоретиков,—пишет т. Тимирязев,—и особенно русских, «философия чистого описания» есть пока что единственная философия науки».

Если мы присмотримся ко всей литературной деятельности А. К. Тимирязева, то мы увидим, что он, кроме «философии чистого описания», никакого другого врага для материализма не видит. В частности, например, кантианство для него как будто вовсе не существует. А между тем после Гельмгольца (столь уважаемого и являющегося всегда примером диалектика-материалиста для А. К. Тимирязева) кантианское течение среди теоретиков-естествоиспытателей вовсе нельзя сбрасывать со счетов.

Но это мимоходом. Положим, что здесь добавить нечего, и будем иметь перед собой только махистскую философию «чистого описания». Какое отношение имеет сюда теория относительности? На этот вопрос А. К. Тимирязев отвечает весьма ясно и недвусмысленно.

«Теория относительности и теория квант,—говорит он,—привели к новой вспышке махизма». Против этого спорить не приходится. Но отсюда вовсе не следует, что к теории относительности и к теории квант надо подходить с наплевистской точки зрения и огульно отрицать и ту, и другую. В этом отношении А. К. Тимирязев совсем не следует за Лениным, который в «Материализме и эмпириокритицизме», в главе «Сущность и

---

[1]) В. И. Ленин, К вопросу о диалектике,—«Под Знаменем Марксизма» 1925 г., № 5—6, стр. 17.

значение «физического» идеализма», дал замечательный анализ шатаний Маха, Дюгема, Сталло, а попутно и Рея.

Ленин, этот наибеспощаднейший враг махизма, вовсе не отрицал огульно некоторых прогрессивных сторон у физика Дюгема, Сталло, колеблющихся, как говорит Ленин, «в сущности между идеализмом и *диалектическим материализмом*» (стр. 316 по изд. 1920 г.; курсив здесь и ниже наш). Они, по Ленину, «воюют всего энергичнее с *атомистически-механическим пониманием* природы. Они доказывают ограниченность такого понимания, невозможность признать ее пределом наших знаний, *закостенелость* многих понятий у писателей, держащихся этого понимания. И такой недостаток *старого* (курсив Ленина. *Г.* и *Е.*) материализма несомненен» (там же). Кажется, ясно.

Тов. Тимирязев любит цитировать Ленина, но цитаты, аналогичной только что приведенной, вы у него не найдете нигде. Тов. Тимирязев, прикрываясь за широкую спину Ленина, рубит с плеча по крупнейшим современным ученым, по их теориям, давая им однообразно-серую кличку «научная мода», «модная теория», «фанатические поклонники» и т. п. Все марксистское преодоление современного естествознания, по т. Тимирязеву, должно заключаться в том, чтобы от «махистов»-эйнштейнианцев, —Планка, Зоммерфельда, Бора и др., не говоря уже об Эйнштейне, *вернуться назад*, к Гельмгольцу, к Максвеллу, Томсону, к Больцману. Точно следуя за этими учеными, по мнению тов. Тимирязева, ни на шаг не отступишь от последовательного (т.-е. диалектического) материализма. Именно у них он предлагает всем марксистам учиться и материализму, и диалектике.

Тов. Тимирязев забывает «маленькую» вещь, что, если старые учителя и могли быть материалистами, то это могли быть материалисты не диалектические, а метафизические (с наличием элементов стихийной диалектики, конечно, которая возможна у всякого, и у самого «черносотенного» Эйнштейна), между тем, как Ленин в той же главе писал следующие строки, которые опять тов. Тимирязев не очень-то жалует своим вниманием. «Материалистический основной дух физики, как и всего современного естествознания, победит все и всяческие кризисы (Ленин говорит о махизме. *Г.* и *Е.*), *но только с непременной заменой материализма метафизического материализмом диалектическим*» (стр. 312 по названному изданию, подчеркнуто нами). Отвечает ли этому *откровенный нигилизм* и упорное староверство тов. Тимирязева, —пусть судит читатель.

Теория Гейзенберга (квантовая механика) пользовалась большой славой в прошлом году, видите ли, потому, что она была «новой», была «мода» на нее, в настоящее время такой же славой и по той же причине пользуется еще более новая теория Шредингера [1]).

---

[1]) Кстати, фактическая справка: тов. Тимирязев пишет, что теория Шредингера появилась осенью 1926 г. На самом деле первые работы Шредингера появились в феврале 1926 г.

Получается впечатление, что все физики походят на кокетливых парижанок и меняют свои взгляды и физические теории так же часто, как представительницы прекрасного пола свои туалеты. И чем более махистский характер носит теория, тем с большей жадностью бросаются на нее физики.

Дело обстоит не совсем так, или, пожалуй, совсем не так. Если теория Гейзенберга получила широкое распространение среди физиков, то это случилось вовсе не потому, что физики падки на всякую новую махистскую сенсацию (отдельные любители такой сенсации, конечно, могут найтись), а потому, что, несмотря на весь свой формальный характер, теория Гейзенберга представляет шаг вперед в области механики атома, так как целый ряд опытных данных укладывается в рамки этой теории, в то время как они были необ'яснимы с точки зрения классической, квантовой теории.

Но теория Гейзенберга формальное описание! Она хочет иметь дело только с «принципиально наблюдаемыми величинами». Она отказывается строить какие бы то ни было модели! Что хорошего может дать такая теория, кроме того, что она льет воду на мельницу «философии чистого описания»? Такова аргументация тов. Тимирязева.

Пара слов относительно описания. Всегда ли и всякое ли описание тождественно с махизмом? Мы думаем, что вопрос здесь решается не так просто. Одно дело «экономное описание», как общий методологический и гносеологический принцип, и другое дело описание, как этап физического исследования.

Как известно, Мах считал Кирхгофа своим единомышленником и сторонником «экономного описания». В своих лекциях по механике Кирхгоф так определяет задачу механики: «Задачи, которые ставит себе механика, я определяю, как описание (курсив подлинника) движений, совершающихся в природе, и именно полное и простейшее описание».

И, несмотря на это, Ленин защищает Кирхгофа от Маха! Когда Мах говорит в «Познании и заблуждении», что его принцип экономического описания и «полное и простейшее описание Кирхгофа... все это выражает с небольшими вариациями ту же самую мысль», — Ленин горячо вступается за Кирхгофа: «Ну, разве же это не образец путаницы? «Экономия мысли», из которой Мах в 1872 г. выводил существование только ощущений... приравнивается (курсив Ленина) к простейшему описанию об'ективной реальности, в существовании которой Кирхгоф и не думал сомневаться» (т. X, стр. 139).

Описание, следовательно, описанию рознь!

Все дело в том, что для Маха «экономное описание» является принципом, гносеологическим, принципом, который им кладется в основу теории познания» для Кирхгофа «полное и простейшее описание является средством устранить из механики те понятия, физический смысл которых темен, и, в первую очередь, понятие силы [1]).

Гейзенберг в своем методе матриц пытается преодолеть целый ряд основных принципиальных трудностей в разработке механики атома. Эти трудности вытекают из несовершенства наших

[1]) G. Kirchhoff, Vorlesungen üb. Mechanik, Lpz. 1897, 4 Aufl., S. V.

моделей и представлений об атомных процессах. Некоторые из этих трудностей теория Гейзенберга успешно преодолевает, хотя бы и формально.

Поэтому-то в нашем отчете, указав на возможность махистских выводов из принципов теории Гейзенберга (и такие выводы делает сам Гейзенберг), мы все же считали, что нельзя отбрасывать только на этом основании ее ф и з и ч е с к о е содержание. Нам кажется, что это единственно правильный подход, со стороны марксизма, к оценке различных физических теорий. Описание для нас никогда не будет жупелом. Надо разобраться, какое это описание. Формула Бальмера в свое время была тоже только описанием, но разве не означала она шага вперед? За Бальмером пришел Бор и об'яснил нам физический смысл формулы и смысл ее констант (Ридберговская постоянная). Почему мы должны наперед отвергать теорию Гейзенберга? Ведь возможно, что и она получит свое физическое толкование.

«Махизм,—говорит т. Тимирязев,—ведь процветает там, где еще мы мало знаем, где мы вынуждены временно ограничиваться формальным описанием. Махизм же эту постановку считает за окончательное решение». Несомненно, что формальное описание более всего распространено в тех вопросах, где мы не можем закономерности молярные об'яснить из молекулярных закономерностей. Но как же быть в том случае, если на данной ступени развития науки такое об'яснение еще не возможно?

Отказаться от формулировки (математической) общих закономерностей, молекулярный механизм которых неизвестен, потому что это есть формальное чистое описание, махизм?

Послушаем на этот счет мнение одного физика, которого тов. Тимирязев вряд ли заподозрит в махизме:

В одних случаях,—говорит он,—нам известны во всех подробностях все изменения. «Движение луны можно описать, указывая изменение в ее положении относительно земли в том порядке, в котором они следуют одно за другим.

В других случаях мы можем знать, что произошло некоторое изменение в расположении, но не в состоянии установить, в чем состоит это изменение. Так, когда замерзает вода, мы знаем, что молекулы должны быть расположены различным образом во льду и в воде. Мы знаем также, что расположение молекул льда должно обладать какой-то симметрией, ибо лед имеет форму симметричных кристаллов, но мы пока еще не имеем точного знания о действительном расположении молекул льда.

Однако же всякий раз, когда мы можем полностью о п и с а т ь изменение расположения, мы обладаем знанием о том, что произошло, знанием совершенным постольку, поскольку оно полно, хотя нам предстоит еще изучить, при соблюдении каких условий всегда произойдет такое же явление».

Так формулирует задачи физики в тех областях, где молекулярный механизм для нас неизвестен, Джемс Клерк Максвелл [1]).

В современной физике мы имеем область кинетической теории материи, с одной стороны, где молекулярный механизм нам более или менее известен, и, исходя из него, мы об'ясняем молярные

[1]) «Материя и движение», русский пер., стр. 1. Подчеркнуто нами.

законы и, с другой стороны, область электромагнитных явлений, где это об'яснение пока невозможно.

Было бы очень хорошо,—и вряд ли многие физики стали бы против этого протестовать,—если бы, приняв эфир со строго определенными свойствами, мы могли бы, исходя из этого, построить полную картину всех электромагнитных явлений. К сожалению, идя по этому пути, физика натолкнулась на чрезвычайные трудности, и именно эти затруднения заставили итти по второму пути, на который указывал Максвелл.

Приведем лишь один исторический пример, показывающий как велики трудности в вопросе о построении теории электромагнитных явлений, исходящей из определенной модели эфира.

Вся жизнь одного из величайших физиков XIX в., Вильяма Томсона, была посвящена вопросу о построении теории электромагнитных явлений из эфира. И этот великий физик, современник Фарадея, Гельмгольца и Максвелла, в своей речи на торжественном праздновании 50-летнего юбилея своей научной деятельности сказал буквально следующее: «Одним словом можно охарактеризовать мои упорные усилия на протяжении 50 лет двинуть вперед науку, и это слово—неудача (failure). Я знаю сейчас об электрических и магнитных силах и о взаимоотношении между эфиром, электричеством и материальными (весомыми) телами (ponderable matter) не больше того, что я знал и чему пытался учить своих студентов 50 лет тому назад, в начале моей деятельности, как профессора» (Life of Lorb Kelvin by S. Thompson, vol. 2. p. 1073).

Когда мы говорим о необходимости «описания», мы отнюдь не хотим этим сказать «ignorabimus» по отношению к эфиру, а хотим подчеркнуть, что дело не так просто, как это изображает т. Тимирязев. Надо учитывать и анализировать эти трудности. Если мы, вместо этого, будем считать единственной причиной формального направления махизм и нежелание считаться с работами Дж. Дж. Томсона, то такая точка зрения не может нас подвинуть вперед в разрешении физических проблем.

Вот с каким критерием мы подходим к оценке теорий Гейзенберга и Шредингера.

Обращаемся к вопросу о теории относительности. Здесь тов. Тимирязев обладает настолько крайней односторонней точкой зрения, что ему пришлось выдать немало векселей на счет оправдания этой точки зрения, и нам понятно поэтому его упорство и твердость.

Тов. Тимирязев продолжает стоять на той точке зрения, что теория относительности совершенно не совместима с материализмом. В таком случае позволительно спросить: а что, если представить себе, что так-таки и оправдается на опыте *физическая* сторона теории относительности (о нелепостях философско-идеалистического релятивизма все уже сказал Ленин), если *физик* Эйнштейн окажется прав,—что тогда? Рушится все материалистическое мировоззрение? Его место должен занять идеализм, поповщина? Если *так* понимать дело, если материализм связывать с механикой Ньютона, это значило бы чересчур низко оценивать материализм. Это значило бы менять мировоззрение (материализм на идеализм) в зависимости от новых, в свою очередь преходящих, научных теорий.

Но именно так смотрит на материализм тов. Тимирязев. В печатаемой здесь статье у него мы читаем:

«Тов. Г. Е. недоумевает, почему докладчик не включил в свой доклад вопросов о философии теории относительности? А главным образом потому, что теперь весь вопрос заключается в том, доказаны ли те выводы, к которым приходит Дейтон-Миллер, или нет? В зависимости от этого будет стоять вопрос, вернемся ли мы и в этой области физики к здоровому материализму, к открытию новых форм материи, новых форм движения материи, или будем продолжать барахтаться в махистском море «чистого математического описания» (подчеркнуто нами).

Или материализм,—и тогда никакой теории относительности,—или теория относительности будет доказана, и тогда махизм торжествует победу. Такая дилемма ставится перед широкой массой читателей.

Мы, в отличие от этого, думаем вслед за Лениным и Энгельсом, что «с каждым, составляющим эпоху, открытием даже в естественно-исторической области» («не говоря уже об истории человечества») «материализм должен изменять свою форму». Если в настоящее время теория Эйнштейна еще не является строго доказанной экспериментально, то марксистская методология должна ждать окончательного разрешения физического вопроса физическими методами, обрубая всякую руку, пытающуюся использовать этот вопрос (как до, так и после экспериментального подтверждения) махистской, фикционистской и всякой другой идеалистической философией. Если будет подтверждено, что материя движется не по законам Ньютона, а по законам Эйнштейна, она от этого не перестанет быть материей, как об'ективная реальность, и совершенной выдумкой т. Тимирязева является утверждение, что в этом случае неизбежно «материя исчезает, остаются одни лишь уравнения».

Идеализм в свое время использовал в своих целях и электронную теорию, противоречащую якобы материализму. Так вот, чего бы стоил тот «материалист», который в то время, как ставились опыты об электромагнитной массе, кричал бы на всех перекрестках: «Караул! Материализм гибнет, материализм висит на волоске!». Это был бы подлинный обскурантизм, и путь материалиста Ленина был диаметрально противоположен этому. Он не побоялся «ревизовать» форму материализма, как она была дана Энгельсом, чтобы уточнить определение материи, и, при этих условиях, электронная теория оказалась вовсе не опровержением, а блестящим подтверждением диалектического материализма.

Если Ленин-философ для суждения о новейших научных открытиях должен был вникнуть в суть этих открытий, то это первейшая обязанность для марксиста-естественника. Он должен изучить физическую сторону той или иной новой теории и, только после такого испытания, принимать ее или не принимать. Что касается т. Тимирязева, то его подход к теории относительности можно назвать нигилистическим, и таким он был издавна, независимо от опытов Дейтон-Миллера.

Мы считаем, что марксистам рано выносить свой приговор о теории относительности, и мы в своей заметке о с'езде физиков не стали ни на точку зрения А. Ф. Иоффе, ни на точку зрения

А. К. Тимирязева. Мы думаем, что окончательных ответов опыта, experimentum cruis, физика еще не имеет. Но что механика Ньютона недостаточна, чем бы ее ни пришлось дополнять, это, однако, мы считаем несомненным—в этом мы с т. Тимирязевым расходимся. Будет ли этим дополнением служить теория Эйнштейна или какая другая теория,—это покажет физика, и никакая теория при этом материализма не сокрушит.

Нам думается, что на такой точке зрения стоит и большинство тех физиков-материалистов, которые **сейчас** стоят на точке зрения теории относительности, и которых с невероятной легкостью т. Тимирязев зачисляет в лагерь идеалистов только за теорию относительности. Вот, например, Планк. Этот знаменитый физик, много лет усердно боровшийся с махизмом, согласно тов. Тимирязеву, оказывается теперь махистом. Между тем М. Планк писал недавно следующее: «Конечно, последнее слово в вопросе о допустимости и о значении теории относительности принадлежит опыту, и важнейшим признаком плодотворности теории должна считаться самая возможность проверки ее на опыте. До настоящего времени не было установлено никаких противоречий с опытом, что я в особенности желал бы подчеркнуть в противовес некоторым сообщениям, проникшим в последнее время и в широкую публику. Но и тот, кто по каким-либо основаниям считает возможным или вероятным, что противоречия с опытом будут обнаружены, с точки зрения собственных своих интересов не может сделать ничего лучшего, как принять участие в разработке теории относительности и в дальнейшем развитии вытекающих из нее следствий. Ибо в этом состоит единственный способ опровергнуть ее с помощью опыта» [1].

Всякий марксист-физик не может не согласиться с таким подходом. Что здесь тов. Тимирязев видит махистского? Тот же смысл проникает и статью академика А. Ф. Иоффе в «Правде» от 1 января с. г., которую А. К. Тимирязев уже окрестил идеалистической. махистской [2].

Тов. Тимирязев, конечно, может отрицать и физическую сторону теории относительности. Не исключено даже и то, что теория относительности в ее настоящем виде будет опровергнута.

---

[1] М. **Планк**, Физическая закономерность в свете новых исследований, русск. пер. в «Успехах физич. наук», т. VI. стр. 192.

[2] А. Ф. Иоффе говорит: «Теория, описывающая материальные явления и физические процессы в материи, не может противоречить материалистическому миропониманию, если только она стремится возможно лучше описать свойства материи». Какое конкретное содержание физической теории—«это вопрос целесообразности» («Правда», 1 января 1927 г.).

А. К. Тимирязев говорит об этом месте следующее: «Он (А. Ф. Иоффе) определенно отождествляет материализм с философией Маха... только слово экономный заменено словом целесообразный» («Правда», 26 февраля 1927 г.). Удивительно щедр А. К. Тимирязев на кличку «махизм». А. Ф. Иоффе везде говорит о **материи**, а тов. Тимирязеву кажется на этом месте «комплекс ощущений».

А. Ф. Иоффе употребляет **неудачный** термин «целесообразность». Но выражает ли он махистское «описание», ясно видно из всего контекста. Следующая фраза А. Ф. Иоффе говорит буквально следующее: «Лучшее из этих представлений (о материи) то, которое ближе всего подходит к свойствам реальной материи». Значит, «целесообразность» А. Ф. Иоффе употребляет в смысле соответствия реальности.

Следовательно, здесь налицо незаконное обвинение в махизме, рассчитывающее на то, что читатель поленится заглянуть в статью А. Ф. Иоффе.

Но в таком случае т. Тимирязеву следовало бы отстаивать свои идеи в среде физиков и прежде всего там. Но мы не видели ни одной его статьи в специальных физических журналах с изложением его точки зрения. Тов. Тимирязев, очевидно, думает, что своими статьями в журнале «Под Знаменем Марксизма» или в «Правде» он одержит победу над всеми физиками-«махистами». Но это надежда, по нашему мнению, неосновательная.

Правда, доклад т. Тимирязева на с'езде физиков был такой попыткой. Но, во-первых, эта попытка была единственной; а, во-вторых, и на самом с'езде она осталась слабо осуществленной; хотя бы потому, что доклад читался только в секции (на с'езде всего было 5 секций, заседавших одновременно), а не на пленуме.

Если тов. Тимирязев ставит себе целью всерьез бороться с теорией относительности, то он ни в коем случае не должен пренебрегать задачей отстаивания своих взглядов среди физиков.

Переходим к другому вопросу, затронутому т. Тимирязевым в своей статье против нас—о новой квантовой механике.

«Методологически теория Шредингера столь же формальна, как и теория Гейзенберга. Волны по этой теории, не имеющие материального носителя, образуют электроны—материю. Это—классическая иллюстрация к словам Ленина, «попытка мыслить движение без материи».

Прежде всего, во-первых, мы нигде в своей прошлой заметке не утверждали, что теория Шредингера в настоящем ее виде безоговорочно приемлема для диалектического материализма. Классическая физика и старая теория квант оказались бессильны перед задачей об'яснения природы. И перед нами появляются новые теории, которые пытаются избежать тупика. Некоторые теории могут быть при этом неудачными, но это нисколько не устраняет к р а х а старой, механической физики.

Далее, во-вторых, мы не отрицали формальный характер теории Шредингера. Мы сами указывали на то, что вывод уравнения Шредингера требует дискуссии (стр. 140, № 1). Самое главное, что было нами подчеркнуто, это то, что теория Шредингера стремится дать синтез молярной и молекулярной механики. Мы указывали на различие между Шредингером и Гейзенбергом. Мы отмечали неприемлемость некоторых п р и н ц и п и а л ь н ы х положений Гейзенберга, приводящих его к сомнениям на счет степени реальности электрон. Методологические предпосылки теории Шредингера иного характера. Его задача, как это подчеркнуто было нами, состоит в том, чтобы «построить такую теорию материи, такую механику, которая обнимала бы и молекулярные и молярные законы движения, т.-е. являлась бы синтезом ньютоновой и квантовой механики» (стр. 139 «Под Знам. Маркс.» № 1).

То, что ньютоновская механика недостаточна, что такой синтез необходим, признавал и сам т. Тимирязев, писавший в своей статье «Теория квант и современная физика» следующее: «Задача сводится к тому, чтобы связать новое со старым. Нам надо выяснить пределы приложимости классической механики и электродинамики и выяснить те общие законы, которые должны их об'единить и дополнить, так как ясно, что «кванты» вносят что-то новое» (сб. «Естествознание и диалектический материализм», стр. 138).

В-третьих, мы уже имеем в литературе попытки дать наглядное истолкование уравнения Шредингера посредством материального носителя, и оказывается, что это приводит к расширению нашего представления об электроне, при чем эти представления очень близки к тем, которые защищает сам т. Тимирязев.

Не так просто решается вопрос о теории Шредингера!

В классической квантовой теории было много странных и непонятных положений и в первую очередь квантовые условия, выражающиеся в целых числах.

Сам т. Тимирязев в своей статье «Новейшие попытки воскресить телеологию в физике» [1]) упрекал Бора в том, что он только наполовину преодолел Маха, так как его теория не дает представления о механизме перескоков электронов и о сущности квантовых условий. Теория Шредингера пытается об'яснить дискретную совокупность целых чисел в квантовых условиях тем, что кладет в основу механики волновые процессы. Только этим путем можно понять, почему должны получиться целые числа в теории квант.

Так об'ясняет этот факт и сам т. Тимирязев, как это можно прочесть в его статье «Теория квант и современная физика». Так что с этой стороны теория Шредингера представляет шаг вперед в об'яснении явлений. Так оценивает ее, напр., и В. Вин. Вот что он говорит в своей речи, произнесенной в 1926 г.:

«Особенно странным было в квантовой теории ее полный разрыв со старыми физическими теориями, непонятная целочисленность, невозможность составить себе представление о процессах, происходящих в действительности. И вот Шредингер сделал попытку представить всю проблему, как проблему колебательного процесса, и тем сделать ее более наглядной, приблизить ее к нашему пониманию» [2]).

Да, но она мыслит движение без материи!

Такое заключение, пожалуй, слишком поспешно. Выше мы указали, какие затруднения встречает физика в вопросе об эфире. Уравнение Шредингера выведено им на основании формальных аналогий между геометрической и физической оптикой. Но откуда следует, что эта теория принципиально, методологически не допускает материального носителя колебательных процессов? Что это не так, можно видеть из следующих фактов: Маделунг, например, пытается дать «наглядное толкование уравнения Шредингера» [3]).

Это толкование сводится к тому, что электрон рассматривается как жидкость, непрерывно заполняющая все пространство с определенной плотностью и текущая с определенной скоростью. «Таким образом,—говорит Маделунг,—квантовая теория стационарных состояний атома сводится к гидродинамике непрерывно распространенного электричества. Для случая нескольких электронов в атоме надо принять, что они взаимно проникают друг друга, но не сливаются». Нельзя, конечно, выдавать это толкование за окончательное, но оно показывает, что теория Шредингера не обязательно мыслит движение без материи. Кроме того,

[1]) Сб. «Естествознание и диалектический материализм», стр. 321.
[2]) W. Wien, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Physik, Münch. 1926.
[3]) Die Naturwissenschaften, 1926, Heft 45, S. 1004. Eine anschauliche Deutung der Gleichung von Schrödinger. Zeitschrift für Physik B. 40. S. 322).

толкование ее приводит к новому взгляду на электрон, несомненно расширяющему наши представления. И эти представления напоминают представления... Дж. Дж. Томсона, образцового материалиста по словам т. Тимирязева.

Вот что мы читаем у последнего:

«В самом деле, когда мы вычисляем электро-магнитную массу электрона, иначе, по Томсону, «связанную с силовыми линиями электрона массу эфира», то нам приходится принимать в расчет всю «связанную» массу во всем беспредельном пространстве. Правда, большая часть этой массы находится в ближайшем соседстве с электроном. Однако суммировать или «интегрировать» приходится по всему пространству, и это безразлично, считаем ли мы, что эфир существует или существует только «пустота с электромагнитными свойствами, как любят говорить сторонники «чистого описания» и враги «материалистической метафизики». Таким образом носитель массы отдельного электрона строго говоря—весь мир! Ясно, что при таких условиях старое понятие о непроницаемости в достаточной мере относительно. Далее, по Дж. Дж. Томсону, мы воспринимаем массу эфира, как весомую, только пока она связана с силовыми линиями электрических зарядов. Остальная масса для нас невесома—ни мы на нее, ни она на нас не оказывает воздействия (А. Тимирязев, l. c., стр. 215).

Так ли уж это далеко от толкования Маделунга?

Уже хотя бы потому т. Тимирязеву не следовало бы отмахиваться от теории Шредингера, как от «новой моды».

В самые последние дни мы имеем и другие истолкования теории Шредингера, напр. Дарвина в «Nature» от 22/II—1927 г. (C. G. Darvin, The electron as a vector wave).

Что касается до самого Шредингера, то его взгляд на материального носителя волновых движений в основном совпадает со взглядами Маделунга [1]).

Мы вовсе не утверждаем, что толкование Маделунга и самого Шредингера есть окончательная концепция материального субстрата. Возможно, что здесь многое придется изменить коренным образом. Но факт остается фактом: теория Шредингера отнюдь не исключает материального носителя движения. Если отметить, что Маделунг опубликовал свое толкование в ноябре 1926 г., то абсолютно неправильно говорить в марте 1927 г. о теории Шредингера, как о «классическом примере мыслить движение без материи» [2]).

Наконец, последний вопрос.

«В своей статье,—пишет т. Тимирязев,—т. Г. Е. воздает хвалу русским теоретикам за то, что они идут за Шредингером и отказываются принимать формальную теорию Гейзенберга». В своей заметке о с'езде, как в этом может убедиться всякий беспристрастный читатель, мы «воздавали хвалу» русскими теоретиками не за то, что они идут за Шредингером, а за то, что большинство ораторов отмежевывалось от махистских тенденций, ...

---

[1]) Ср. Schrödinger, Quantesierung und Eigewertproblem, vierte Mitteilung. Annalen d. Physik, B. 81, 1926 Особенно §§ 2 и 7.

[2]) Интересно отметить, что т. Тимирязев, считающий теории Гейзенберга и Шредингера неприемлемыми для материалистической физики, ни разу не выступил на дискуссиях, происходивших на с'езде физиков по этому вопросу.

ющихся у Гейзенберга. Кажется, это не одно и то же. Тов. Тимирязев начинает читать то, что не написано.

Если же он хочет поставить принципиальный вопрос об отношении марксистов к русским физикам, то здесь одно из двух: либо т. Тимирязев согласен с нами в оценке русских физиков, как «не имеющих нарочито сознательной научной «реакционности» и в том, что «с основным массивом русской науки марксисты смогли бы сработаться»,—тогда совершенно непонятны и излишни его иронические замечания относительно «воздавания хвалы» и тому подобное; либо т. Тимирязеву весьма не по душе пришлись наши слова о том, что с русскими физиками марксисты могли бы сработаться, что у них есть стихийные материалистические традиции. В таком случае тов. Тимирязев должен ясно и недвусмысленно заявить, что он считает основное ядро русских физиков реакционным, безусловно нам чуждым и неспособным воспринимать идеи современного материализма, не говоря уже о задачах советского, социалистического строительства.

Здесь мы приходим к таким выводам, где теория уже переплетается с практической политикой; и мы, вместе с партией и с Советскою властью держимся того непоколебимого мнения, что с представителями современной науки нам надо сработаться, что диалектическими материалистами мы можем их сделать лишь путем совместной работы с ними, и точка зрения нигилизма, своеобразного научного «папостовства», принесла бы непоправимый вред революции и марксизму.

VI международный философский конгресс.

М. Д.

Во второй половине прошлого года, с 13 по 17 сентября включительно, в Америке, в Гарвардском Университете (Harvard University, Cambridge, Massachusetts, U. S. A.), происходил VI международный философский конгресс, на котором присутствовали делегаты почти всех иностранных государств. Как выступления членов конгресса, так и общее настроение, на нем господствовавшее, весьма показательны в смысле характеристики послевоенных идеологических настроений и философских тенденций за границами СССР [1]).

При открытии конгресса, состоявшемся 13 сентября, с приветственными речами выступили: N. M. Butler—от имени организационного комитета и A. L. Lowell—от Гарвардского Университета; отвечали на приветствия: W. E. Hocking от Восточной секции Американской философской ассоциации, R. C. Lodge—от Западной секции, H. W. Stuart—от Тихоокеанской секции; от имени иностранных делегатов говорил ректор Парижского Университета Paul Lapie.

Деловая работа конгресса была распределена на четыре дня: 14, 15, 16 и 17 сентября; каждый день происходило одно общее заседание и заседания по секциям:

Вопросы, подвергнутые рассмотрению, были разбиты на четыре отдела:

A. Метафизика (философия природы, философия духа и философия религии).

B. Теория познания, логика и научная методология.

C. Теория ценностей (этика, социальная философия, философия государства, философия права, философия воспитания и эстетика).

D. История философии.

Подобная классификация проблем, подлежащих анализу, неприемлемая с материалистической точки зрения, но отнюдь не случайна.

Уже само об'единение философии природы, философии духа и философии религии—под общим названием метафизики—характерно для современной буржуазной философии; не нужно забывать, что даже самые реалистические ее направления в большинстве случаев прямо или косвенно связаны с идеализмом и религией. Большинство членов конгресса, рассматривая вопросы философии природы, сводило их к проблемам

---

[1]) См. E. Gilson, Le VI-e Congrès International de Philosophie,—«Revue de Metaphysique et de Morale», 1926, № 4.

George H. Sabine. The Sixth International Congress of Philosophy,—«The Philosophical Review». Vol. XXXVI. 1927, № 1.

философии духа, откуда уже нетрудно было перейти и к религии, но, несомненно, самым заматерелым теологом на конгрессе оказался представитель Католического Университета J a m e s R y a n (Washington), который, ничтоже сумняшеся, преподнес средневековый схоластический дуализм души и тела под видом архи-новейшего синтеза нео-идеализма и нео-реализма.

Многие делегаты конгресса защищали позиции традиционного европейского идеализма; выступления этого рода не дали ничего существенно нового по сравнению с классиками идеализма, запоздалым эпигонам которого приходится, за неимением новых мыслей, сосредоточиться, главным образом, на терминологических подробностях и формальных определениях.

Англо-американский гносеологический реализм, скептически относящийся к классическому идеализму и таящий в себе несомненную материалистическую тенденцию, к конгрессу повернулся своей идеалистической стороной. Все заседания проходили под лозунгом идеологического единства, забвения прежних недоразумений (а их со времени империалистической войны накопилось достаточно между философами различных капиталистических государств), и общий идеалистический тон конгресса почти никем из ораторов не был нарушен.

Рассмотрение проблемы ценностей послужило предлогом для целого ряда выступлений, проводивших резкую грань между философским и научным методом познания; принципиальное противопоставление философии и науки особое значение приобретает еще потому, что под рубрикой теории ценностей на конгрессе обсуждались вопросы не только этики, философии воспитания и эстетики, но и философии права, философии государства и социальной философии, т.-е., другими словами, все философское учение об обществе принципиально и методологически отсекалось от области научного исследования.

Если к этому прибавить, что в центре внимания историко-философской секции стояли платонизм, средневековый мистицизм и современное нео-схоластическое движение, то общая картина интересов, проявившихся на конгрессе, будет достаточно ясной.

Задача конгресса состояла в том, чтобы найти общий язык между различными философскими течениями современных капиталистических государств; результаты конгресса показывают, что этот общий язык был найден, как и следовало ожидать, в идеализме и принципиальной антинаучной тенденции большинства выступавших ораторов.

Общее заседание по вопросам м е т а ф и з и к и было посвящено рассмотрению т е о р и и «в о з н и к а ю щ е й э в о л ю ц и и», главным образом, учения Ллойда Моргана.

Так как Ллойд Морган говорит о первоначальном развитии материи и о последующем возникновении из нее жизни, а затем духа, то очевидно, что его позиция, имеющая материалистический уклон, неприемлема для идеалистов, хотя он, в конечном итоге, преблагополучно сочетает теорию возникающей эволюции с шаблоннейшим повторением богословской азбуки.

Так как современный идеализм пытается бороться с материализмом не только в области теории познания и общефилософских вопросов мировоззрения, но и в пределах конкретных научных знаний, то вполне естественно, что теория «возникающей эволюции» подвергается нападкам со стороны биологических идеалистов, т.-е. виталистов.

H a n s D r i e s c h (Leipzig), защищая позиции витализма, выступил на конгрессе против теории «возникающей эволюции» и проводил мысль о ее недоказуемости, сближая ее, в то же время, с «творческой эволю-

цией» Бергсона. **Wildon Carr** (London) противополагал «возникающую эволюцию» Ллойда Моргана—«творческой эволюции» Бергсона: по учению Ллойда Моргана, жизнь, а затем и дух возникают в известные эпохи эволюционного развития материи, между тем как для Бергсона жизнь и мысль—внешнее выражение активной энергии, развивающейся в направлении, противоположном космической эволюции. Вместе с тем, Вильдон Карр, как и Ганс Дриш, не приемлет теории возникающей эволюции, так как, по его мнению, она противоречит несводимой активности духа и жизни, которые в своей сущности не зависят от всяких материальных условий.

Если выступления Вильдона Карра и Ганса Дриша характерны для того столкновения, какое происходит между известной материалистической тенденцией теории «возникающей эволюции», с одной стороны, идеализмом и витализмом, с другой,—то иные ноты звучали в докладе профессора зоологии Гарвардского Университета **W. M. Wheeler'a**, по мысли которого «энтелехия» Аристотеля, «жизненный порыв» Бергсона и неовитализм неприемлемы для биологии. Поддерживая теорию «возникающей эволюции», он указал, что организм—нечто большее, чем простая сумма частей; проблема «возникновений» (emergence) должна быть разрешена современной наукой; она была намечена уже Гербертом Спенсером, Геккелем, Огюстом Контом; новейшие течения в биологии и социологии, теория мутаций, теория квант свидетельствуют о ее важности. Необходимо оставить слишком общие точки зрения и обратиться к изучению небольших «возникновений»; так, биология должна об'яснить человека как «возникновение» по отношению к миру животных. Что же касается различных сверхорганических постулатов, то они неприемлемы для биологической науки.

Борьба В. М. **Хилера** с нео-витализмом, отрицание энтелехии, жизненного порыва и прочих «сверхорганических постулатов» в биологии показывают, что эволюционный натурализм, несмотря на свое несомненное идеологическое родство с Гербертом Спенсером, действительно заключает в себе известную стихийную материалистическую тенденцию.

Родственные взгляды развивал A. O. **Lovejoy** (John Hopkins), указавший, что для об'яснения эволюции телеология или космический «жизненный порыв» не могут оказаться полезными, так как биологические и психологические «возникновения» являются результатом интеграции материи и энергии.

На следующую тему отдела А—«**Физика и метафизика**, специально с точки зрения проблемы времени» было прочитано пять докладов, анализирующих, главным образом, теорию Эйнштейна, в том числе сообщение проф. А. **Васильева** (Москва).

Если уже доклады по линии философии природы выявили, как мы видели на примере выступления виталиста Дриша, все то упорство, с которым идеалисты проводили на конгрессе свою точку зрения, то дальнейшие заседания отдела А, посвященные философии духа и философии религии, уже благодаря самому предмету обсуждения дали широкий простор для целого ряда метафизико-идеалистических выступлений.

При рассмотрении вопросов **философии религии** в связи с **западным и восточным мистицизмом** весьма интересное и не совсем приятное для многих членов конгресса сообщение сделал E. D. **Starbuck** (Iowa)—«Эмпирическое изучение мистицизма». Анкета, проведенная под его руководством Д. Д. **Синклэром** в группе семидесяти пяти учащихся, дала ему основание для того вывода, что мистики стоят ниже остальных учащихся в отношении понятливости

и общего развития, более медленны в реакциях, предполагающих сложные суждения, и т. п.

С теологической точки зрения рассматривал мистику, как основу всякой религии, S. M. Dasgupta (Calcutta). Ch. A. Bennet (Yale) говорил о парадоксе мистицизма, который кажется отрицанием мышления и, в то же время, считает себя наивысшим проявлением мысли. Мистика отнюдь не является отрицанием мысли, но ее концентрацией; мистический акт предполагает не отрицание дискурсивного мышления, но его временное, из религиозных целей, устранение. Из мистицизма рождается благочестие.

Среднюю позицию между этими благочестивыми размышлениями и докладом Старбека занял E. S. Ames (Chicago), указавший, что эмпирическое изучение мистических явлений вполне возможно; они могут быть сопоставлены с аналогичными явлениями нерелигиозного характера: с психической точки зрения экзальтация, экстаз и восхищение встречаются также в искусстве, науке и практической жизни. Следует различать психологию мистиков и их учение; мистицизм—до-научное об'яснение явлений, желающее быть об'яснением сверх-научным; в нем кроется опасность оккультизма и обскурантизма.

На заседании отдела А, посвященном «философии духа, в частности сущности духовного общения», выступил P. E. Wheelwright (New-York University), выдвинувший теорию духовного общения между индивидуумами, основанную на понятии «автотрансцендентности». По мнению Хильрайта, каждый индивидуум самопроизвольно стремится к вещам, его превышающим. Суб'ективно это стремление выражается в утверждении личного Я, которое полагается, но не дано, так как оно подразумевает полноту внутреннего опыта, последний же, протекая во времени, по необходимости оказывается неполным; следовательно, в утверждении личного Я суб'ективно проявляется автотрансцендентность. Равным образом, то, что можно утверждать об об'екте, превышает его данное существование; полнота всех признаков предмета никогда не может быть реализована; следовательно, когда опыт утверждает существование полноты признаков предмета, он превышает об'ективную реальность. На основании этих соображений,—говорит Хильрайт,—становится понятной вера в существование других суб'ектов. Индукция, при помощи которой я умозаключаю о реальности других личностей, по существу не отличается от индукции, путем которой я сужу о своей собственной личности.

W. H. Sheldon (Yale) поставил вопрос, нельзя ли допустить существование не-духовной и, в то же время, не-материальной реальности. В философии, по его мнению, имеется тенденция преувеличивать первичный характер реальности пространственных тел; даже идеалисты для определения духа отправляются от тела, между тем как утверждать реальность последнего нет оснований. В действительности, материальный мир—это мир предметов, которые лучше было бы назвать не-материальными, так как, имея много положительных признаков материи, они, наряду с этим, не подчиняются некоторым пространственным ограничениям. Так, например, электрическая теория материи определяет последнюю как электрический заряд, способный действовать на расстоянии. Но действие на расстоянии предполагает нереальность пространства, так как, если тело есть сила, а сила одновременно проявляется в различных местах, то, следовательно, тело одновременно находится в различных местах, т.-е. пространственные разделения исчезают. Что же касается непосредственного соприкосновения между телами, то его нужно рассматривать

как действие на небольшом расстоянии. Реальность сложнее, чем можно было ранее предположить; так наз. материальные вещи не-духовны, но в то же время и не-материальны.

Как видно из изложенного, «физический» идеалист Шельдон, примыкая к лозунгу Л. Ульвига—«материя исчезает», по существу дела выступает против материализма метафизического, не учитывая теории познания диалектического материализма. Доклад его характерен как не новая уже попытка идеалиста опереться на данные физических наук.

H. A. Overstreet (New-York) говорил об иллюзии индивидуальности, аналогичной иллюзии абсолютного положения в пространстве и времени, и предложил применить к изучению индивидуумов эйнштейновский принцип относительности. Индивидуальное нереально, не существует; так называемые индивидуумы—только серии реакций на окружающую среду, от которой они неотличимы, но вместе с тем и не тождественны с ней. Индивидуум есть он сам и не есть он сам, он изменчив и не-изменчив, он есть другие индивидуумы и не есть другие индивидуумы. Для признания абсолютного индивидуума мы не имеем соответствующего опыта (только намеки на это даны в религии, любви, сотрудничестве и красоте). Следовательно, духовного общения между индивидуумами не существует.

На последнем заседании отдела A рассматривалась проблема личности. Edg.-Sch. Brightmann (Boston) изложил теорию персонализма, популяризированную в Америке профессором Bowne (1847—1910). Персонализм утверждает, что для человека быть—это значит быть личностью. Вместе с другими видами идеализма персонализм полагает, что реальность духовна и органически целостна, и что ценности имеют онтологическое значение; но идеалистическая тенденция считать какой-нибудь безличный принцип или сущность более реальным, чем личность, для персонализма неприемлема. Вместе с эмпиризмом персонализм настаивает на конкретном опыте, подозрительно относится к абстракциям и приемлет эпистемологический реализм. Человеческий опыт—это опыт личностей; в свою очередь, плюрализм персонализма сочетается с его теологичностью.

Если в американской теории персонализма отразилось влияние Лотце, то немецкий идеализм, как таковой, был представлен Rich. Müller-Freienfels'ом (Berlin), по мнению которого, индивидуальность во всей своей целостности и полноте может быть воспринята только при помощи иррациональной интуиции. При определении же ее при помощи разума возникает ряд противоречий, например: единство во множестве: изменяющаяся длительность; тип, обладающий индивидуальностью, и т. п.; а следовательно, проблема личности разумом не может быть разрешена. Иррациональная индивидуальность, как необходимое условие жизни и познания, лежит в основе религии и метафизики.

Идеологическое родство американского и европейского буржуа проявилось не только в вопросах метафизики, как мы только что видели на примере философии индивидуализма сочетающейся с богословием,—но и в области теории познания, что значительно важнее.

Проблема реальности познания, обсуждавшаяся в отделе B, привлекла к себе усиленное внимание членов конгресса.

Представитель критического реализма и эволюционного натурализма R. W. Sellars (Michigan) указал, что status universalium был актуальной проблемой философии от Аристотеля до наших дней. Психологизм, номинализм и кантианство были попытками преодолеть аристотелевский реализм, который все же не уничтожен, но к которому не смеют

обратиться. Задача теории познания—найти для содержания мысли внешнее и онтологическое, а следовательно, реальное положение и, вместе с тем, учесть его соотношение с познающим суб'ектом. Нео-реализм совершил ошибку, сделав универсалии сущностями, находящимися в мысли и одновременно от нее независимыми. Наоборот, для критического реализма логические содержания познающей мысли отнюдь не являются сущностями; он рассматривает всякое действие познания как особый акт организма, выбирающий и интерпретирующий предметы при помощи характеризующих признаков—внутренних сознанию индивидуума; они не имеют экзистанциальной реальности, и мы ими пользуемся только для того, чтобы определить характерные черты предметов. Отсюда вытекает познавательное тождество характеризующих признаков, находящихся в данное время в сознании, и характерных черт познаваемого предмета. Ни логическое содержание мысли, ни характерные черты предметов не имеют отдельного, реального существования, и тождество их носит только познавательный характер.

Moriz Geiger (Göttingen) противопоставил натуралистический и феноменологический методы; первый, исходя из конкретных индивидуальностей, данных в опыте, приходит к номинализму в отношении универсалий, второй, опираясь на непосредственные данные сознания, принимает реальность сущности. Решение вопроса было бы дано концептуализмом, для которого сущности —продукт идеализирующей деятельности разума, но естественные науки говорят о реальных законах природы, благодаря чему сами вещи наделяются реальными сущностями. С одной стороны, природу следует рассматривать как состоящую из индивидуальностей, с другой стороны, ее законам приписывается реальность. Проблема эта, затруднявшая уже Аристотеля, может быть разрешена не путем анализа фактов, но только метафизикой.

Наконец, A. W. Moore (Chicago) предложил для разрешения проблемы суб'екта-об'екта принять единственный разряд об'ектов, абсолютно универсальный и содержащий в себе все возможные предметы познания.

По вопросу о различии оценочных и экзистенциальных суждений в логике и эпистемологии выступил W. M. Urban (Dormouth), утверждавший, что всякая оценка имеет познавательный характер, всякое познание предполагает оценку. Логика, враждебная оценочным суждениям, дает только форму познания, отсюда вытекают права аксиологии. Как только от формы рассуждения мы переходим к его содержанию, необходимо появляется ценность. Вся трудность заключается в определении природы ценности; ее нельзя рассматривать как дополнение к реальности, так как она является неотделимой, существенной частью природы об'екта. Констатирование этой неотделимости ценности от об'екта—последняя грань, доступная разуму. Сочетание ценности и существования—мистический акт, а так как оно постоянно осуществляется в обычной жизни, то известный элемент мистицизма составляет характерную черту всякого современного, действительно возвышенного ума.

Апология мистицизма, прозвучавшая в докладе Эрбэна, лишний раз подчеркивает реакционно-идеалистическое значение теории ценностей. F. C. S. Schiller (Oxford) назвал факты скрытыми ценностями. Высказывание суждения предполагает убеждение в том, что это суждение лучше, чем остальные; суждение правильно, потому что оно самое лучшее. С другой стороны, ценности—психические факты, причины других наблюдаемых фактов; познавательный процесс не возводит барьера

между ценностями и фактами: ценности становятся фактами и факты становятся ценностями. Факты—только кандидаты на ценность, более того, ценности—это та реальность, которую мы предполагаем за фактами. За принципами всякой науки скрываются постулаты, помогающие формулировать законы, которые, в свою очередь, раз'ясняют факты. Факты и ценности не должны противопоставляться друг другу, но рассматриваться как категории, которыми каждый может воспользоваться сообразно своим нуждам.

Аналогичные взгляды развивал L. T. Russel (Bristol): всякий опыт предполагает за собой постулаты, которые функционируют, как если бы они были даны a priori, и которые, тем не менее, ни непосредственно очевидны, ни всеобщи, ни необходимы. Факты часто им противоречат, иногда их приходится модернизировать. Однако, если мы легко расстаемся с гипотезами, то по отношению к постулатам сохраняем известную лойяльность. Ценности—основные постулаты человеческого разума, без них нет познания, нет опыта, нет самой жизни. Ценности полагаются a priori как justificanda, но не как justificata, и сохраняются, поскольку оправдываются фактами.

Теория мелиоризма A. P. Brogan'a (Texas) в основу всех суждений ценности кладет взаимоотношение лучшего и худшего. Ценность—только отношение, подобно времени и причинности; она не присоединяется и не противополагается существованию, но является взаимоотношением существующих вещей.

Общее заседание по вопросам отдела В, было посвящено проблеме прерывности и непрерывности в науке.

Fed. Enriques (Roma) указал, что вопрос о единстве наук можно рассматривать с двух коррелятивных точек зрения: 1) в отношении к реальности, принимаемой за об'ект научного познания, и 2) в отношении к суб'екту, познающему духу.

Становясь на первую точку зрения, мы должны признать, что все явления находятся во взаимной зависимости и что реальность не может быть разделена на части, отличные друг от друга и друг к другу несводимые. Даже там, где явления жизни превышают область физических наук, значение физических антецедентов должно быть всемерно учтено, так как никакое живое существо не может быть научно изучено вне его физической среды.

Рассматривая вопрос во второй плоскости, мы приходим к утверждению, что само историческое развитие наук свидетельствует о реальном их единстве, которое является единством разума.

Исходя из других предпосылок, к аналогичным выводам пришел Erich Becher (Münich): сущность науки определяется ее предметом, природа которого обусловливает научный метод, зависящий также от отправных логических предпосылок, т.-е. теоретических оснований.

Отношение между науками определяется отношением между их предметами, методами и принципами; в основу классификации наук необходимо положить их разделение на науки реальные (о природе и о духе) и науки идеальные (математика).

W. E. Hocking (Harvard) прочел доклад на тему «Дух и quasi-дух»; по его мнению, суб'ект познания никогда не может быть превращен в его об'ект; следовательно, стремление научно исследовать и об'яснить дух, как об'ект изучения, обречено заранее на неудачу. Однако это стремление неустранимо, и предметом исследования оказывается не дух, но его практический эквивалент—quasi-дух, как бы дух (near mind).



На общем заседании по вопросам теории ценностей рассматривалась тема: философия и международные отношения. Открывая заседание, проф. Tufts подчеркнул новизну постановки подобной проблемы на международном философском конгрессе.

(Paris) говорил о взаимоотношении философии, демократии и мирной

Ch. Bouglé (Paris) говорил о взаимоотношении философии, демократии и мирной политики. Философия, как критическое стремление разума систематизировать человеческие знания, кажется интернациональной по существу. Согласно своему определению, она не принимает во внимание импульсов чувства и не склоняется перед авторитетами; она основана на личной рефлексии, стремящейся к выводам, доказуемым и приемлемым для всякого, кто желает рассуждать. При помощи философии индивидуум через барьеры рас и наций стремится к универсальному. Однако философия предполагает не только об'яснение, но и оценку человека и природы; суждения о реально существующем сочетаются с суждениями оценочными, и опыт показывает, что философы редко преодолевают зависимость от окружающей их «нравственной среды». Философ мыслит, интерпретируя; познавая, он, в то же время, выражает стремления определенной культуры, которая чаще всего имеет национальный характер. В результате может оказаться, что выводы философа будут пронизаны стремлением оправдать национальный индивидуализм. С другой стороны, имеются философы, которые пользуются критической рефлексией с универсальной тенденцией для обоснования апологии инстинкта и для подчинения человека природным законам жизни. В подобной философии находят себе поддержку военные тенденции. К счастью, на помощь истинной философии в ее борьбе с этими натуралистическими и националистическими тенденциями приходит демократическая цивилизация. Демократия, подразумевающая не только контроль народа над правительством, но и уважение к правам индивидуума, может, впрочем, сочетаться с очень сильным национальным чувством. Демократия—это борьба человека с природными тенденциями, предпочтение договорных отношений—традиционным, признание ценности человеческой личности. Сближение философии и демократии должно способствовать рациональной организации международных отношений и укреплению мирной политики.

Доклад Ш. Бугле, как невещественный знак вещественных отношений, позволяет установить тесную идеологическую связь между VI международным философским конгрессом и Лигой Наций: союз с буржуазной демократией, выступающей на защиту истинной, т.-е. идеалистической философии, подавление неумеренных националистических тенденций, т.-е. кивок в сторону Германии, борьба с подчинением человека природным законам жизни, т.-е. с материалистическим мировоззрением—такова программа, выдвинутая Бугле в качестве платформы для международного об'единения капиталистических государств в своеобразную философскую Лигу Наций.

Если в заседаниях Лиги наций делаются попытки создания единого политического и экономического фронта против СССР, то выступление Ш. Бугле было призывом к созданию международного философского фронта против материализма.

В унисон с этим проектом «философского разрешения» проблем международной политики звучало выступление E. Becher'a (München) против «дарвинистической» защиты войны и империализма, после чего проф. Bouglé и его германский коллега обменялись рукопожатиями; равным образом и проф. Alberini (Buenos-Ayres) говорил о дружественных чувствах, как основе международного мира.

Несколько иначе поставил вопрос Roscoe Pound (Harvard): после краткого очерка исторической роли философии в развитии международного права он указал, что очередная задача состоит в согласовании противоречивых требований различных государств. Прежде всего, необходимо зафиксировать наиболее настоятельные требования, затем их расклассифицировать и, наконец, установить, какие из них необходимо выполнить в первую очередь и в какой мере.

Этот американский доклад, прозвучавший некоторым диссонансом среди высоких рассуждений о демократии и мирной политике, должен был напомнить европейским делегатам конгресса о такой прозаической вещи, как послевоенная задолженность Европы Америке.

Ряд докладов отдела С был посвящен проблеме обоснования об'ективных моральных суждений. G. P. Adams (California) поставил вопрос о взаимоотношении оценочных суждений и суждений о существовании; по его мнению, несмотря на то, что для современной науки об'ективное познание ограничено чисто теоретической областью, абсолютное разделение между теоретическими и практическими суждениями невозможно.

John A. Ryan (Washington), исходя из схоластической традиции, утверждал, что моральные суждения имеют об'ективную основу: цель действия намечается об'ективным правилом, по которому оно должно происходить. Действия человека определяются его природой, взятой в самом высшем, что в ней имеется, т.-е. разумом. Разум регулирует отношение человека к тому, что ниже его (мир не-разумный), что равно ему (люди) и что выше его (бог). Так как природа человека постоянна и эти об'екты также, то их моральное взаимоотношение об'ективно, поскольку оно определяется разумом.

W. D. Ross (Oxford) указал, что добро не суб'ективно, но, вместе с тем, моральные блага неотделимы от духовной жизни; неоспоримо, что имеются суждения, схватывающие добро в его сущности: добродетель, познание и удовольствие для всех представляются благом. Добродетельный человек потому хорош, что хороша добродетель.

По мнению мисс Calkins (Wellesley Colledge), мораль интересуется об'ективным не в смысле противоположения познаваемого об'екта и познающего суб'екта или противоположения не-духовной и духовной действительности, но в смысле универсального и над'индивидуального. Основа об'ективности моральных суждений в их предметах и в их общественной обусловленности, ибо каждое из них предполагает согласие других людей.

I. B. Kozák (Praha) исходил из утверждения, что человечество прогрессирует в смысле приближения к об'ективным моральным ценностям, несмотря на все неудачи и ошибки исторического развития. Эта прогрессивная об'ективизация нравственных ценностей по существу метафизична; как в основе наук о природе лежит натуральный порядок, так в основе морали лежит порядок нравственный. Нравственные ценности можно найти не в царстве природы, но в человеческой жизни и истории. От морали—прямой переход к богословию, так как первоосновою всего нравственного порядка является провидение.

Те времена, когда буржуазные идеологи боролись со средневековой схоластикой и всякой поповщиной, миновали безвозвратно; неизвестно, обменялся ли представитель идеологии молодой чехо-словацкой буржуазной республики Козак рукопожатиями с американским богословом Джоном Райэном, но, во всяком случае, французский делегат Э. Жильсон отозвался об его докладе весьма и весьма одобрительно.

Ряд докладчиков выступал по вопросам эстетики. Из них N. Hartmann (Cologne) проводил традиционный идеалистический взгляд, что эстетические ценности не состоят ни в свойстве предмета в себе, ни в качестве эстетического восприятия, но в качестве предмета, как об'екта восприятия, т.-е. они являются ценностями феномена как такового. Эстетические ценности отличаются от моральных тем, что неспособны реализоваться; они «являются», но не существуют. Однако они об'ективны в том смысле, что в них сквозь внешнюю форму просвечивает идеал. Искусство, благодаря своему ирреализму, обладает возможностью за гранью материального воплощения являть идеальный мир.

По мнению M. Geiger'а, следует отказаться от поверхностных положений психологической эстетики, сближающей опыт эстетический с обычным опытом. Целью искусства является не удовольствие, но счастье; переходя из жизненного порядка в высшую сферу, оно соприкасается с метафизикой и религией.

Таким образом, на VI международном философском конгрессе за наукою отрицалось само право на изучение вопросов эстетики, так как действительно глубокое их понимание признавалось лишь за метафизиками и богословами.

Философии права были посвящены доклады F. de los Rios'а (Grenada), говорившего о религиозном характере испанского правительства в XVI в. и его колониальной политике, и M. R. Cohen'а (New-York), указавшего, что для достижения наилучшего единства между общими правилами и индивидуальными факторами право должно быть дополнено моралью, основанной на религии.

Наконец, на четвертом секционном заседании отдела C—Paul Lapie (Paris) сделал сообщение о моральном воспитании во французских школах; K. Wize (Posen), об'явивший себя сторонником Шарля Ренувье, говорил об этических категориях.

На общем заседании по вопросам истории философии John Dewey выступил с докладом «Роль философии в истории цивилизации» [1]), проводя мысль, что, подобно литературе и религии, философия принадлежит к царству ценностей; необходимо избрать средний путь между крайними ее определениями, как познания абсолютной истины и как выражения неизбежных стремлений человечества.

На первом секционном заседании отдела D рассматривался вопрос о сократовском и платоновском элементах в диалогах Платона. После того, как было прочитано сообщение отсутствовавшего на конгрессе J. Bernet'а (Saint-Andrews), выступил ряд ораторов: W. A. Heidel (Wesleyan) утверждал, что различия между сократовским и платоновским элементами в диалогах Платона мы не можем установить; P. Shorey (Chicago), ссылаясь на литературный и драматический характер диалогов, на свидетельство Аристотеля и, наконец, на то обстоятельство, что в самих диалогах имеется указание на причины, побудившие Платона признать существование трансцендентных идей,—пришел к выводу, что Сократа нельзя признать родоначальником учения об идеях.

R. G. Lodge (Winnipeg), указал, что развитие мыслей Сократа в диалогах тождественно с ходом рассуждения самого Платона, благодаря чему оба персонажа следует признать идентичными.

---

[1]) John Dewey, The Role of Philosophy in the History of Civilizatioo,—„The Philosophial Review", 1927, Vol. XXXVI, № 1.

Несколько иначе поставил вопрос Roscoe Pound (Harvard): после краткого очерка исторической роли философии в развитии международного права он указал, что очередная задача состоит в согласовании противоречивых требований различных государств. Прежде всего, необходимо зафиксировать наиболее настоятельные требования, затем их расклассифицировать и, наконец, установить, какие из них необходимо выполнить в первую очередь и в какой мере.

Этот американский доклад, прозвучавший некоторым диссонансом среди высоких рассуждений о демократии и мирной политике, должен был напомнить европейским делегатам конгресса о такой прозаической вещи, как послевоенная задолженность Европы Америке.

Ряд докладов отдела С был посвящен проблеме обоснования об'ективных моральных суждений. G. P. Adams (California) поставил вопрос о взаимоотношении оценочных суждений и суждений о существовании; по его мнению, несмотря на то, что для современной науки об'ективное познание ограничено чисто теоретической областью, абсолютное разделение между теоретическими и практическими суждениями невозможно.

John A. Ryan (Washington), исходя из схоластической традиции, утверждал, что моральные суждения имеют об'ективную основу: цель действия намечается об'ективным правилом, по которому оно должно происходить. Действия человека определяются его природой, взятой в самом высшем, что в ней имеется, т. е. разумом. Разум регулирует отношение человека к тому, что ниже его (мир не-разумный), что равно ему (люди) и что выше его (бог). Так как природа человека постоянна и эти об'екты также, то их моральное взаимоотношение об'ективно, поскольку оно определяется разумом.

W. D. Ross (Oxford) указал, что добро не суб'ективно, но, вместе с тем, моральные блага неотделимы от духовной жизни; неоспоримо, что имеются суждения, схватывающие добро в его сущности: добродетель, познание и удовольствие для всех представляются благом. Добродетельный человек потому хорош, что хороша добродетель.

По мнению мисс Calkins (Wellesley Colledge), мораль интересуется об'ективным не в смысле противоположения познаваемого об'екта и познающего суб'екта или противоположения не-духовной и духовной действительности, но в смысле универсального и над'индивидуального. Основа об'ективности моральных суждений в их предметах и в их общественной обусловленности, ибо каждое из них предполагает согласие других людей.

I. B. Kozák (Praha) исходил из утверждения, что человечество прогрессирует в смысле приближения к об'ективным моральным ценностям, несмотря на все неудачи и ошибки исторического развития. Эта прогрессивная об'ективизация нравственных ценностей по существу метафизична; как в основе наук о природе лежит натуральный порядок, так в основе морали лежит порядок нравственный. Нравственные ценности можно найти не в царстве природы, но в человеческой жизни и истории. От морали—прямой переход к богословию, так как первоосновою всего нравственного порядка является провидение.

Те времена, когда буржуазные идеологи боролись со средневековой схоластикой и всякой поповщиной, миновали безвозвратно; неизвестно, обменялся ли представитель идеологии молодой чехо-словацкой буржуазной республики Козак рукопожатиями с американским богословом Джесом Райэном, но, во всяком случае, французский делегат Э. Жильсон отозвался об его докладе весьма и весьма одобрительно.

Ряд докладчиков выступал по вопросам эстетики. Из них N. Hartmann (Cologne) проводил традиционный идеалистический взгляд, что эстетические ценности не состоят ни в свойстве предмета в себе, ни в качестве эстетического восприятия, но в качестве предмета, как об'екта восприятия, т.-е. они являются ценностями феномена как такового. Эстетические ценности отличаются от моральных тем, что неспособны реализоваться; они «являются», но не существуют. Однако они об'ективны в том смысле, что в них сквозь внешнюю форму просвечивает идеал. Искусство, благодаря своему ирреализму, обладает возможностью за гранью материального воплощения являть идеальный мир.

По мнению M. Geiger'a, следует отказаться от поверхностных положений психологической эстетики, сближающей опыт эстетический с обычным опытом. Целью искусства является не удовольствие, но счастье; переходя из жизненного порядка в высшую сферу, оно соприкасается с метафизикой и религией.

Таким образом, на VI международном философском конгрессе за наукою отрицалось само право на изучение вопросов эстетики, так как действительно глубокое их понимание признавалось лишь за метафизиками и богословами.

Философии права были посвящены доклады F. de los Rios'a (Grenada), говорившего о религиозном характере испанского правительства в XVI в. и его колониальной политике, и M. R. Cohen'a (New-York), указавшего, что для достижения наилучшего единства между общими правилами и индивидуальными факторами право должно быть дополнено моралью, основанной на религии.

Наконец, на четвертом секционном заседании отдела С—Paul Lapie (Paris) сделал сообщение о моральном воспитании во французских школах; K. Wize (Posen), об'явивший себя сторонником Шарля Ренувье, говорил об этических категориях.

На общем заседании по вопросам истории философии John Dewey выступил с докладом «Роль философии в истории цивилизации»[1]), проводя мысль, что, подобно литературе и религии, философия принадлежит к царству ценностей; необходимо избрать средний путь между крайними ее определениями, как познания абсолютной истины и как выражения неизбежных стремлений человечества.

На первом секционном заседании отдела D рассматривался вопрос о сократовском и платоновском элементах в диалогах Платона. После того, как было прочитано сообщение отсутствовавшего на конгрессе J. Bernet'a (Saint-Andrews), выступил ряд ораторов: W. A. Heidel (Wesleyan) утверждал, что различия между сократовским и платоновским элементами в диалогах Платона мы не можем установить; P. Shorey (Chicago), ссылаясь на литературный и драматический характер диалогов, на свидетельство Аристотеля и, наконец, на то обстоятельство, что в самих диалогах имеется указание на причины, побудившие Платона признать существование трансцендентных идей,—пришел к выводу, что Сократа нельзя признать родоначальником учения об идеях.

R. G. Lodge (Winnipeg), указал, что развитие мыслей Сократа в диалогах тождественно с ходом рассуждения самого Платона, благодаря чему оба персонажа следует признать идентичными.

---

[1]) John Dewey, The Role of Philosophy in the History of Civilizatioo,—„The Philosophial Review“, 1927, Vol. XXXVI, № 1.

Специальный анализ диалога «Федон» был дан Léon Robin'ом (Paris); по его мнению, «Федон» отнюдь не является исторической передачей последней беседы Сократа, но трактатом о душе, которому Платон придал искусственное обрамление в виде описания последнего дня своего учителя.

На дальнейших заседаниях отдела D было прочитано несколько докладов о рационализме и мистицизме в средневековой схоластике, о нео-схоластическом движении во Франции и Америке и т. п. Для характеристики американского нео-схоластического движения показательно выступление J. H. Ryan'a (Washington), утверждавшего, что высшим метафизическим синтезом в современной философии является нео-схоластика, примиряющая нео-реализм с нео-идеализмом; ее основная характерная черта—признание двух планов: конечного (сближение с нео-реализмом) и бесконечного (сближение с нео-идеализмом).

Как совершенно верно отметил в своей статье Этьен Жильсон[1], на VI международном философском конгрессе выявились две основные тенденции: 1) стремление ограничить философскую работу научными, эмпирическими данными и 2) стремление выйти за границы науки в область метафизики, при чем вторая тенденция была значительно сильнее первой. Дух международной философской солидарности, господствовавший на конгрессе, был в сущности проявлением идеалистического умонастроения, пронизывающего разнообразнейшие направления современной буржуазной философии.

Противопоставление науки и философии, метафизико-богословское разрешение основных проблем мировоззрения, борьба с научным эмпиризмом на основе идеализма, призыв к созданию единого международного фронта против материализма—таковы черты, характеризующие умонастроение, преобладавшее на конгрессе.

---

[1]) См. «Под Знаменем Марксизма», 1927, № 1, стр. 206—207.

КРИТИКА и БИБЛИОГРАФИЯ.

Диалектика в природе. Сборник по марксистской методологии естествознания. Сборник второй. Государственный Тимирязевский Научно-Исследовательский Институт. Изд. «Северный Печатник». Вологда 1927 г. Стр. 304+VIII.

Книжный рынок обогатился новым трудом в области «марксистской методологии». Рецензируемый сборник [1]) претендует на то, чтобы, «следуя примеру Энгельса» (его «Диалектике природы»), идя по его пути, «вскрыть в природе основные законы материалистической диалектики» (стр. IV). Это как будто бы совпадает и с общей задачей того учреждения, из стен которого вышел данный сборник. Судя по предисловию редакции, которая предпочла выступить с ответственным изданием, оставаясь инкогнито, Институт разрабатывает материалистическую диалектику на основе проблем естествознания, при чем осуществляет это при помощи «кооперации философов и естественников» и взаимного «оплодотворения» их знаний и мыслей (стр. II).

Это все очень хорошо.

«Работники естествознания, пишет анонимная редакция,—сейчас очень остро чувствуют потребность в правильной методологии» (стр. I). И это очень хорошо. Еще совсем недавно в Тимирязевском Институте пользовались сочувствием взгляды совершенно противоположные. «Диалектика природы» Энгельса и длительная дискуссия з а с т а в и л и наших боевых антифилософов изменить несколько род оружия. Теперь они не только не открещиваются от философии, а в целях продолжения борьбы с линией ортодоксальной марксистской философии они решили... об'единиться с целым рядом философов, взявшихся за дело ревизии марксистского наследства с большими знаниями и ловкостью. Во главе этих философов стоят А. Варьяш и Л. Аксельрод.

Теперь они не прочь порой и пококетничать с Гегелем (см. стр. V, 20, 31, 88), они не отводят эмпиризму исключительное место (стр. 230—1), поругивают «ползучий эмпиризм» (стр. 217 и др.), кое-где и прямо признают ошибки прошлого (стр. 266). Несколько времени тому назад все это считалось «тимирязевцами» идеализмом.

Первое, что бросается в глаза при чтении сборника, это необычайная пестрота и внутренняя несогласованность отдельных статей. Если в известной «платформе» Тимирязевского Института, поскольку она отразилась в брошюре «Механистическое естествознание и диалектический материализм», мы имели некоторое единство мнений, то в настоящем сборнике от былого единодушия не осталось и следа.

Не осталось и следа от прежних ортодоксально-механистических формулировок. В общем картина отступления, совершающегося к тому же «в полном беспорядке», так как каждый отступает по-своему.

[1] Мы считаем, что читателям известна общая сложившаяся за последние годы теоретическая позиция Тимирязевского Института, ревизующая марксистское наследство под флагом борьбы с «деборинской школой».

Сборник, как значится в подзаголовке, посвящен марксистской методологии естествознания, но мы напрасно стали бы искать в нем серьезной постановки проблем актуальных для современного естествознания. Это и понятно. В сущности, весь сборник преследует не столько цели положительного исследования, сколько цели полемические.

В своих приемах полемики и отступления сборник в общем следует по пути, выбранному т. Тимирязевым в его статье («Вестник Коммуник. Академии», кн. XVII). Сущность этих приемов заключается в следующем: диалектикам приписываются все ошибки, сделанные механистами, механисты принимают формулировки диалектиков и с этих новых позиций начинают громить своих противников.

Правда, в соответствии с заголовком тон статей более или менее академичен, но всякому делается ясным, что все острие «марксистской методологии» направлено против диалектиков.

Теоретические отступления можно было бы лишь приветствовать. Однако внимательный просмотр всего содержания сборника показывает, что новые позиции «тимирязевцев» стали от этого не лучше, а хуже в том смысле, что их ошибки и отступления от марксизма ими теперь прикрываются вновь усвоенной марксистской теминологией. Таков результат сотрудничества «тимирязевских» естественников с философами вышеуказанного направления.

Теперь, оказывается, они не против философии вообще, а против «средневековой и мертвой доктрины» (стр. VII), против «схоластики», против «идеализма». Все эти клички они готовы приписать «зловредной» деборинской школе марксистов.

Нужды нет, что эти позорные обвинения остаются во всем сборнике совершенно недоказанными. Разве есть у составителей сборника возможность рассуждать на эти темы, когда перед ними стоит неумолимый категорический императив—опорочить и изничтожить своего противника?

Авторы сборника называют себя механистическими материалистами. Но что значит быть механистическим материалистом, этого раз'яснения из всего сборника читатель не получает. Составители не договорились между собой в основных отправных пунктах. И настолько не договорились, что в сборнике столько содержится различных утверждений и положений, противоречащих механистическому (механическому то...) мировоззрению, что по этому сборнику можно было бы составить объемистый анти-механический сборник-хрестоматию.

Еще совершенно недавно самые слова «качество», «своеобразие», «специфичность» были настолько неприемлемы для наших «тимирязевцев», что на дискуссии в Институте философии, напр., А. К. Тимирязев пытался ими пугать и детей, и взрослых. Вся концепция механистов сводилась к «развязыванию узлов», к признанию непрерывности основою «современной науки» [1]). Теперь они «приняли» качество

[1]) «Такое «качество», как жизнь, все больше и все увереннее сводится к относительно простым формам движения.—и вместе с тем идея непрерывности, осуществляющейся через превращения форм движения, все больше овладевает современной наукой (разрядка подлинника).

Но разве это - не величайшее торжество диалектики?

Мои противники видят ее основную характеристику в «узловых линиях», в «перерывах непрерывности».

Я вижу ее основную характеристику в признании непрерывности универсального движения, в непрерывности его превращений из одной формы в другую. Это, можно сказать, принцип современной науки, в том числе диалектико-материалистического метода» (И. Степанов, Диалектическое и механистическое понимание. «Под Знаменем Марксизма» 1925 г., № 3, стр.

своеобразия, настаивая лишь на их об'яснении и изучении (см. стр. III и V), как будто бы кто из «деборинцев» спорил против этого.

В передовой статье С. Васильев с похвальным усердием борется со «сведением» биологии и пр. к механике, возражая акад. Лазареву и Бехтереву и всем «биологам-материалистам, перегибающим палку в сторону механического материализма». Во всем этом С. Васильев видит «полнейшую аналогию тому, что было у Гольбаха». Во второй статье А. Варьяш после свойственных ему «силлогизмов» приходит к выводу, что физику нельзя свести к механике (стр. 101). То же самое содержится в больших порциях в статье И. Орлова «Механика и диалектика в естествознании».

Исходя из слов Энгельса, что механизм—беспомощная категория в применении к биологии, И. Орлов заявляет: «Механизм является здесь беспомощной категорией не только потому, что изучение такого сложного механизма нам не под силу, но и п р и н ц и п и а л ь н о» (стр. 121, подчеркнуто нами). Кто не помнит многочисленных придирок «тимирязевцев» к т. А. М. Деборину, осмелившемуся год тому назад поставить тот же вопрос, именно принципиально, методологически? Как же теперь понимать «тимирязевцев»?

Дело зашло даже дальше этого. Э. Бауэр в статье «Основные ошибки биологии» провозглашает, что в биологии мы имеем «п р и н ц и п и а л ь н о н о в ы е явления и законы» (стр. 222, подчернуто нами). А ведь это утверждение заходит гораздо дальше, чем «специфичности», «качественные своеобразия», о которых говорят диалектики. В то время как последние термины нисколько не противоречат е д и н с т в у природы, формулировка Э. Бауэра может дать козырь витализму.

Тот же Э. Бауэр приходит к выводу, что «как механизм, так и витализм являются только помехой для построения биологии» (стр. 227). А т. А. К. Тимирязев месяца два тому назад обвинил т. Деборина в витализме только за то, что последний, отметив «н е д о с т а т о ч н о с т ь и внутреннюю противоречивость механической точки зрения и научную н е с о с т о я т е л ь н о с т ь витализма» говорил о «преодолении механизма, как и витализма» (см. «Вестник Комм. Академии», кн. XVII, 1926 г., стр. 133). Считает ли т. А. К. Тимирязев виталистом Э. Бауэра! Согласен ли он с С. Васильевым, когда он говорит о «полнейшей аналогии» воззрений б о л ь ш и н с т в а современных естествоиспытателей со взглядами Гольбаха (стр. 29—30)? Или он уже отказывается от своей статьи «Воскрешает ли современное естествознание механический материализм XVIII столетия?», где этот вопрос им разрешается резко отрицательно?

Мы привели только небольшую часть всех антимеханических по существу формулировок, заключающихся в сборнике. Еще больше можно было бы найти в нем таких ф а к т о в, не обобщенных теорией, но которые «стихийно ведут к диалектике, а не к механизму».

Это, однако, не значит, что наши горе-механисты честно сложили оружие и признали свои ошибки. Этих ошибок все же до сих пор остается больше, чем только что указанных антимеханических положе-

---

«Долбить в настоящее время, с величайшей, даже с исключительной настойчивостью указывать: здесь «новое качество», здесь «перерыв непрерывности», здесь «узловая линия», значит быть р е а к ц и о н е р о м в н а у к е («р е т р о г р а д о м» по Энгельсу) или играть на руку «черносотенцам» от науки...» (там же, стр. 224, разр. подл.).

ний. Ниже мы будем иметь возможность некоторые из этих ошибок отметить.

Сейчас же мы должны указать на бездну противоречий как у различных авторов, так и у одного и того же автора. Эти противоречия (отнюдь не диалектические,—их «тимирязевцы» далеко не жалуют) касаются основных, принципиальных, спорных как раз вопросов.

Если Э. Бауэр наивно обосновывает несводимость биологических процессов к физике и химии посредством аналогии из физики, где, по его мнению, существует коренное различие между маятником, паровой машиной и аккумулятором (стр. 222), если С. Васильев опровергает «тезис Гольбаха»—«все есть механика» (стр. 20), если А. Варьяш не согласен на сведение физики к механике (стр. 101), то А. К. Тимирязев ратует за всеобщую приложимость уравнений механики, за растворимость физики в механике, с тем лишь условием, что некая функция Лагранжа может иметь различный вид, а тот же А. Варьяш в своей статье приводит очередное упражнение по логике, заключающееся в том, что решается вопрос, что к чему сводится: порядковые числа к количественным, или количественные к порядковым (стр. 91—2). Наконец, в сборнике нашла себе место и такая точка зрения, которая сведение жизни к физико-химическим процессам считает обязательным, но это сведение понимает, как синтез живого из неживого. Т.т. Перельман, Рубановский и Великанов, мудрые творцы этой точки зрения, «уничтожающей» Деборина, многому научатся, прочтя внимательно, кроме своей статьи, и др. части сборника, где местами правильно раз'ясняется, что надо понимать под сведением. Они, эти товарищи, искренне обрадовались, прочтя у Деборина, что и он стоит на точке зрения синтеза. На радостях даже были готовы его причислить к механистам (стр. 292—3). Пойдите после этого, спрашивайте у механистов, что же они понимают под механизмом.

Далее, вопрос о случайности. Этому вопросу уделено не мало внимания, вызванного одним положением т. Деборина, комментирующего и точно следующего в этом вопросе за Энгельсом. Нам незачем здесь повторять мысли т. Деборина,—их всякий может прочесть в своем месте (см. «Под Знам. Маркс.», 1926 г., № 1—2, стр. 73 и след.). Основная мысль Энгельса (и Деборина) та, что если не отличать в данной цепи явлений случайности от необходимости, если настаивать на всеобщей абстрактной необходимости, то мы не выйдем за пределы теологии, ибо для науки безразлично, называется ли это предопределение необходимостью или божьим предрешением. Известные факторы (напр., что Маркс был родом из Трира) необходимо признать случайными, поскольку они не связаны с необходимой природой вещи (с появлением в определенную эпоху Маркса, как идеолога пролетариата). Происхождение Маркса из Трира было случайным не только потому, что причина этого нам неизвестна (мы считаем излишним останавливаться на глупости, будто случайное означает беспричинное), нет, причина появления Маркса в Трире даже может быть нам и известна, но мы называем это случайностью, потому что Маркс, как идеолог пролетариата, мог родиться и не в Трире, т.-е. что в данном конкретном явлении (появление Маркса) скрещиваются несколько причин, но они не одинаково связаны с существом данного явления или вещи. Такое совсем не идеалистическое, но и не механистическое понимание случайности оказалось не по зубам нашим механистам, и они, конечно, уцепились за него, чтобы поиздеваться над «деборинцами» и тем показать свое убожество.

Посмотрим, как откликаются на эту тему различные авторы. С. Васильев борется с полным и абсолютным детерминизмом, исключающим какую бы то ни было случайность. По его словам, такая точка зрения ведет к упразднению всякой науки (стр. 19—20); И. Орлов говорит о несущественных (относительно случайных) движениях, как об об'ективно-отличающихся от существенных движений. На ряду с этим А. Варьяш (стр. 64) защищает «полный и абсолютный детерминизм», пытается возражать т. Деборину, скрывает то, что Деборин здесь следовал только Энгельсу, наконец, пытается привести цитату из Энгельса, которая нисколько Деборину не противоречит и Варьяша не поддерживает. А наши любомудры, т.т. Перельман и др., написали целую дюжину страниц об этой случайности. На их безграмотности останавливаться не стоит. В другой раз ее можно будет разобрать по косточкам.

Следующий вопрос о мнимом «отрицании деборинцами электронной теории». Этого сорта демагогия, очевидно, рассчитана на самого неразборчивого читателя. Но посмотрите, что пишет И. Орлов: «Если от этих зафиксированных научной теорией качественно различных «материй» пытаются перейти к материи как таковой, то Энгельс справедливо указывает, что это только результат абстракции,—все равно, как если бы искали металл как таковой, камень как таковой и т. д.» (стр. 112). Далее говорится, что отрицание перехода от многих «материй—к единой материи не является абсолютным». Но ниже И. Орлов решительно выступает против признания «неизменных элементов—«кирпичей мироздания», расположение и движение которых производит все явления природы (стр. 123). Если бы это сказал «деборинец», его давно бы окрестили врагом науки и просвещения, но в сборнике такие слова содержатся, это факт. Что касается А. К. Тимирязева, то он пишет, что различные свойства химических элементов определяются тремя условиями: 1) числом, 2) расположением и 3) характером движения электронов и протонов (стр. 209). Во-первых, почему тремя условиями? Разве это чистый механизм? Разве это «монизм», который плоско провозглашался до сих пор механистами? Это даже не дуализм, а триализм какой-то.

До каких премудростей договорился по этому вопросу А. Варьяш, это мы покажем в дальнейшем. Пока же перейдем к новой точке зрения в сборнике. Наши храбрые любомудры, Перельман и др., от имени знакомой им науки утверждают, что различные химические элементы отличаются друг от друга т о л ь к о (подчеркнуто в подлиннике. *Г.* и *Е.*) количеством электронов и протонов» (стр. 286). Признаться, на сей раз, если отвлечься от фактора ignorantia, нам точка зрения Перельмана и др. нравится больше, именно благодаря ее механической последовательности. Они поэтому имеют все права на преподавание уроков механизма своим учителям. Только до большей сговоренности «тимирязевцам» не следовало бы учить других людей. Даже их специальность, электронная теория, уступает висящему над ними категорическому императиву—изничтожения «некоторых марксистов»...

Мы остановились далеко не на всех разноречиях между авторами сборника. Как видим, эти разноречия касаются основных вопросов механизма.

Из числа противоречий с самим собой у одного и того же автора мы остановимся лишь на одном. Так выше мы видели, что И. Орлов считает механистический взгляд на природу явно недостаточным (стр. 124). Однако, набравшись духу, сей почтенный «марксист» тут же пишет, что, несмотря на это, в борьбе с идеализмом марксизм «должен прибегать

к механистическим приемам (и) требовать сведения всех явлений к движению» (стр. 125). И. Орлов, повидимому, убежден, что идеализм только тогда будет опровергнут, когда его противники будут стоять на заведомо неправильных позициях (ведь Орлов считает механизм неправильным воззрением). Удивительная мудрость! Вот где перлы диалектики с ее единством противоположностей!

По человечеству, такие противоречия можно понять. Когда теоретическая позиция слаба, или ее совсем нет, тогда для «завоевания масс» очень хорошо помогает разделение функций. В соглашательских партиях для этой цели служит деление на правое и левое крыло. В известный момент выворачивается левый карман, а в другое время та же операция проделывается с правым карманом.

После этих замечаний остановимся на некоторых отдельных статьях.

Большая часть статей посвящена физике. Не в пример «деборинским» статьям эти статьи изобилуют математическими формулами. Правда, большинство из этих формул можно найти в любом учебнике теоретической физики, но зато они придают очень ученый вид некоторым статьям.

Однако надо запомнить раз-навсегда, что никакими математическими формулами диалектики не заменишь. А, к сожалению, в некоторых статьях, напр. у З. Цейтлина, мы находим именно эту тенденцию заменить диалектику математическими формулами.

Всякий великолепно понимает роль математического анализа в исследовании природы, но «там, где дело идет о понятиях, диалектическое мышление приводит п о м е н ь ш е й м е р е [1]) к таким же плодотворным результатам, как и математические выкладки» (Энгельс, Архив, II, стр. 225). Поэтому мы не будем останавливаться на разборе всего математического аппарата статей. Если сборник претендует на освещение марксистской методологии естествознания, то вопрос будет, главным образом, итти об основных понятиях и методологических основах естествознания. Именно здесь уместен и необходим диалектический метод.

«Физический цикл» статей открывается статьей А. Варьяша «Некоторые проблемы современной физики и диалектический материализм».

Когда начинались споры диалектиков с механистами, то основным узлом спора была, конечно, не физика, а биология. Биология дальше отстоит от механики, и именно здесь диалектики удостоились обвинений в витализме. Задача сведения физики к механике, конечно, проще, но сборник наш показывает полный крах механизма даже и в области физики. Можно ли после этого говорить о полном сведении к механике биологии и социологии, до которой уже добирался-было талантливейший Боссе? И случайно ли, что сей премудрый Аякс заменил в сборнике свою фигуру Э. Бауэром, взгляды которого мы характеризовали выше?

Вернемся, однако, к Варьяшу. Он касается следующих проблем современной физики: статистического метода в физике, теории квант и проблемы количества и качества в физике. Ничего не говорится здесь о теории относительности Эйнштейна. Должно быть, здесь физика А. К. Тимирязева «оплодотворила» философию А. Варьяша.

Для всякого, знакомого с предметом, ясно, что т. н. «механическая теория» тепла приводит не к обычной механике, а к механике статистической, которая существенно отличается от первой. Статистическая механика (или физика) имеет дело с соотношением макро- и микрокосмоса, с диалектическим единством хаоса случайностей и необходимостей.

---

[1]) Курсив наш.

Статистическая механика имеет ведь дело не с обычным движением каждой отдельной материальной точки или системы точек в трехмерном пространстве, а с поведением, напр., газа как целого. Словом, она представляет нелегкий орешек для правоверного механиста. И здесь А. Варьяш бесконечно запутывается, стараясь совместить несовместимое. Если А. К. Тимирязев ясно и определенно статистическую механику зачисляет в рамки обычной механики, пользуясь исторически-сложившейся по существу неправильной терминологией, и тем самым очень легко выходит из затруднения в вопросе о взаимоотношении термодинамики и механики, то А. Варьяш идет по другому пути. Он несколько раз пытается поставить гамлетовский вопрос: как быть? «Как преодолеть такие трудности? От понятия вероятности состояния современная физика не может отказаться. А, с другой стороны, это понятие как будто ведет к психологизму и релятивизму? (стр. 63). Разумеется, всякого незнакомого или непонимающего диалектики статистический метод будет приводить к идеализму или к безбожной путанице. А. Варьяш, после рассуждений, которые бы могли составить честь самому Дюрингу, приходит к выводу, что надо классическую механику «сводить» к статистической, а не обратно (стр. 63), т.-е. не сложное сводить к простому, как это утверждали до сих пор механисты, а простое сводить к сложному. Согласны ли с этим механисты? После этого мы рискуем скоро услышать, что механика сводится к биологии, а далее и к социологии. Поймут ли когда-нибудь механисты, что самое понятие «сведения» с методологической стороны не выдерживает критики?

Пусть далее механисты прочтут, как понимает Варьяш причинность (стр. 71—2); мы краснеем за механистов; ведь определение Варьяша совершенно противоречит механической концепции причинности. Но столь же далеко (или еще дальше) варьяшевское понимание от диалектического. Цитата здесь заняла бы слишком много места.

Как пример игривой научно-философской фантазии автора, мы рассмотрим, как им решается вопрос о пресловутой электронной теории, якобы отрицаемой деборинской школой. Прежде всего Варьяш утверждает, что «химические свойства элементов определяются тремя условиями: 1) составом ядер, 2) числом вращающихся электронов и 3) их расположением» (стр. 90). Устранила ли электронная теория качественные различия элементов? Свела ли их только к количественным условиям? Электроны «сами не обнаруживают никакого различия в свойствах (они тождественны)». Все же, несмотря на это, А. Варьяш не хочет брать греха на душу и, не боясь навлечь гнева тт. Степанова, Перельман и др., он на вышеуказанные вопросы отвечает отрицательно..Именно «условие 3)—порядок и расположение элементов—является не количественным, а именно качественным условием». Оказывается, несмотря на то, что электроны друг другу тождественны, их расположение может быть качественно различно. Что же понимает А. Варьяш под расположением? Как философ, имеющий пристрастие к математике, А. Варьяш слыхал про расположения в комбинаторике. Вот эти самые расположения он и вздумал применить к системе электронов в атоме.

Напр., если я имею два элемента a и b, то их порядок может быть двоякий: ab и ba. «Неон, напр., содержит десять электронов... Десяток элементов и их перемещение дает 10!, т.-е. 1.2.3.4.5.6.7.8.9.10 (это составит 3.628.800) разных форм расположения» (стр. 91).

Расчет числа возможных перестановок может быть применен, напр., к размещениям гостей вокруг стола. Здесь расчет А. Варьяша был бы правилен. Но ведь физике заведомо известно, что электроны расположены

не в таком кольце, как гости за столом. Напр., по теории Бора электроны распределяются по группам и подгруппам. Орбиты электронов совсем не лежат в одной плоскости. Диаграмма орбит электронов имеет весьма сложный вид. По последним данным, электроны не имеют замкнутых орбит, а орбитальный псевдо-эллипс поворачивается вокруг ядра, находящегося в его фокусе. Какой же из электронов т. Варьяш будет считать 1-м, 2-м, 3-м и т. д.? И почему все электроны Варьяша принуждены носить вечные номера? Почему должен быть привелигированный электрон, которому вечно присущ № 1? Ведь расчет Варьяша основан на том, что элементы, электроны, чем-нибудь отличны один от другого. Ибо, если a тождественно с b, то что нового дает расположение ba по сравнению с распоряжением ab? Неужели А. Варьяш считает все электроны качественно различными? А если электроны тождественны, то что нового дает их перестановка одного на место другого?

Здесь А. Варьяш, философский столп «тимирязевцев», позволил себе продемонстрировать свое полное невежество в физических вопросах. Он, желая сохранить «качество» на радость диалектикам, пошел на такое искажение известных в науке фактов, что его «качества» (в виде расположения электронов) диалектики могут почтительно ему возвратить обратно.

Насколько мало понимает А. Варьяш основные, даже элементарные, положения современной физики, показывает другое его утверждение на 91-й странице. По его словам, явление изотопии связано с только что описанной комбинаторикой А. Варьяша, т.-е. существование элементов с разными атомными весами, но с одинаковыми свойствами тоже об'ясняется «порядком» электронов. Где это узнал уважаемый автор? На простом языке прием А. Варьяша называется просто невежеством.

«Тимирязевцы» обвиняли философов-диалектиков в невнимании к научным фактам. Уж не с Варьяша ли надлежит им в этом брать пример?

Хотелось бы, чтобы физик А. К. Тимирязев был строг не только по отношению к философским «ошибкам» «деборинцев», но и к физическим упражнениям своего единомышленника А. Варьяша.

Далее, чего стоят рассуждения Варьяша в связи с этим по вопросу о том, что к чему сводится: понятие двух к понятию второго, или наоборот? Диалектика, разумеется, здесь и не ночевала.

На стр. 86—7 А. Варьяш подводит итоги развития современной физике, следуя Хвольсону. Оценка этих итогов весьма мало общего имеет с диалектическим материализмом. Обсуждая вопрос о теории квант, Варьяш не затронул новейших теорий Гейзенберга и Шредингера. Он знает только т. н. классическую квантовую теорию.

Помимо силлогизмов à la Дюринг, в статье Варьяша не мало математических формул. Уж не говоря о том, что эти формулы лишь прикрывают убожество мысли, надо отметить, что эти формулы часто не удобочитаемы. Многочисленные опечатки и небрежности только гармонируют с общей путаницей и идейной неразберихой, равномерно распределенными по всей статье.

После «программной» статьи Васильева и статьи Варьяша следует статья Орлова «Механика и диалектика в естествознании».

Нового для «марксистской методологии естествознания» эта статья ничего не дает. И. Орлов в основном повторяет мысли, высказанные т. Тимирязевым в статье «Диалектика природы Энгельса и современная физика» в V сборнике «Воинствующий Материалист».

Одновременно с защитой взглядов т. Тимирязева, дающего в упомянутой статье «ортодоксальные механистические формулировки»

И. Орлов считает, что «сведение качества к простому механическому движению не достаточно» (стр. 120). Что «механизм является здесь (в биологии) беспомощною категорией не только потому, что изучение такого сложного механизма нам не под силу, но и принципиально (курсив наш). Таким образом, желая найти компромисс между механизмом и диалектикой, Орлов не сводит концы с концами и явно себе противоречит.

Как известно, З. Цейтлин, перу которого принадлежит следующая статья «Закон движения Энгельса», сделал много важных открытий в теории диалектики. Им показано, например, что теория врожденных идей является составной частью диалектического материализма, что истинным основателем и творцом диалектики является Декарт и что в формулировках Маркса, данных им во введении «К критике политической экономии», «с полной отчетливостью выступает тождество марксистского метода с картезианским методом естествознания» [1]). Познакомившись с этими открытиями (которыми отнюдь не исчерпываются все открытия З. Цейтлина), мы уже не будем удивляться сугубо математически-абстрактному характеру статьи в разбираемом сборнике.

Уже и раньше, в «Науке и гипотезе», З. Цейтлин пытался рассматривать теорию Маркса «как математическое учение» (стр. 173) и давал «математические формулировки теории Маркса» (стр. 175).

Разбираемая статья пытается дать «математическую формулировку» высказанных Энгельсом мыслей относительно двух мер движения.

С точки зрения Цейтлина такая математическая формулировка вполне законна и необходима.

В чем заключается сущность анализа Энгельсом двух мер движения? Энгельс постоянно выдвигал на первый план громадное значение закона сохранения энергии, при чем он указал, что самое важное это то, что энергия способна к превращению. Именно с этой точки зрения он и рассматривает две меры движения и считает, что выражение mv «является наследием времени, когда еще не имели представления об изменении движения, когда, следовательно, исчезновение механического движения признавалось лишь там, где этого нельзя было не признать» (Архив, стр. 265). Но механическое движение может превращаться в другие формы движения—и «mv^2 является его мерой... согласно которой оно превращается в теплоту, электричество и т. д.» (Архив, стр. XXIV).

Таким образом, дело идет о мере при переходе одной формы энергии в другую и открытие закона сохранения энергии обосновывает для Энгельса употребление меры mv^2, в то время как в механике до открытия закона сохранения энергии спор о двух мерах движения не мог быть разрешен. Вот в чем суть дела.

Но вся марксистская методология, по мнению Цейтлина, получает завершение тогда, когда она формулирована математически, и поэтому он пытается облечь мысли Энгельса в математическую формулу и из нее вывести ни более ни менее, как ответы на все труднейшие и неразрешенные вопросы современной физики. Статья носит подзаголовок: Опыт конкретного применения диалектики к физике. Если З. Цейтлин под диалектикой понимает здесь картезианский метод в естествознании, то с точки зрения картезианской физики статья может быть и интересна, как образчик формально-математической игры с формулами. Но с диалектическим материализмом, как его понимали Маркс и Энгельс, она не имеет ничего общего.

---

[1]) З. Цейтлин, Наука и гипотеза, стр. 170.

Прежде всего можно утверждать, что «закон Энгельса» так, как его формулирует Цейтлин, нигде у Энгельса не формулирован. Целый ряд натяжек и произвольных предположений понадобился Цейтлину для того, чтобы написать математическое выражение закона. Кроме понятия движения материи, он вводит понятие «движение движения материи», и оно-то и оказывается энергией. Нигде у Энгельса мы такого понятия и такого определения энергии не встречаем. Энгельс везде говорит о перемене **форм** движения. Цейтлин хочет заменить, свести понятия об особых, качественно различных формах движения к понятию «движение движения», при чем последнее, в сущности, понимается им чисто механически, т. к. во всей статье мы имеем дело не с характерными, особыми формами движения, а только с различными скоростями. Но, как бы там ни было, формула найдена. И в этой одной единственной формуле заключено все богатство современного физического знания. Вот краткий перечень разрешенных З. Цейтлиным вопросов: закон всемирного тяготения, отклонение света в поле тяжести солнца, смещение спектральных линий к красному концу, эффект Доплера, эффект Комптона, формула Эйнштейна—Френеля-Физо—природа всемирного тяготения. Ну, чем не универсальная формула Лапласа, невозможность которой, кстати сказать, показана в статье И. Орлова?

Все выводы получаются, конечно, благодаря тем совершенно произвольным предположениям, которые делаются т. З. Цейтлиным при своих выводах. В самом деле, результат известен во всех случаях наперед, так как ни одного нового результата З. Цейтлин не получает; поэтому остается подобрать соответствующим образом значения величин, входящих в формулу, чтобы получить желаемое выражение.

Философов принято обвинять в том, что они питаются голыми абстракциями, но много ли выигрывает дело, если пустые абстракции облечены в знаки математического анализа. Это, правда, придает внушительный внешний вид статье, но ни на шаг не продвигает нас в понимании процессов природы.

Никто, конечно, не ставит в вину Цейтлину широкое пользование математическим аппаратом. Вопрос заключается в том, возможно ли математической дедукцией заменить диалектику понятий. Мы уже выше видели, какой ответ дает Энгельс. З. Цейтлин считает, что конкретное применение диалектики состоит в том, чтобы, исходя из одной формулы, принятой как постулат, дать ряд математических выводов, совершенно не затрагивая сущности разбираемых процессов, а ограничиваясь чисто формальным подходом. Мы вместе с Энгельсом думаем, что задача применения диалектики к естествознанию состоит в диалектическом преобразовании понятий, лежащих в его основе, в критическом рассмотрении, с точки зрения диалектического материализма, его методологических основ. Знание математики и теоретической физики, конечно, необходимо, но не посредством математических выкладок совершится это преобразование.

Как ни странно, но этим абстрактно-математическим формализмом страдает и статья т. А. К. Тимирязева «Диалектика природы Энгельса и современная физика».

Тов. Тимирязев ставит своей задачей разбить убеждение значительной части марксистов в том, что механика есть учение о движении материальной точки (стр. 199).

В механике, утверждает т. Тимирязев, нельзя отрицать качественные различия. Надо уметь понимать, в чем они заключаются. О знаменитых тождественных «бескачественных частицах» писалось достаточно

Можно с удовлетворением констатировать, что т. Тимирязев на них больше не настаивает. То, что это утверждение приписывается «некоторым марксистам» составляет ведь не более, как особый полемический прием[1]).

Посмотрим, как же определяется т. Тимирязевым качественное различие физических явлений, их специфичность.

Механика на высших ступенях развития не может удовлетвориться простыми уравнениями движения Ньютона. Она принуждена более сложные случаи движения описывать более сложными уравнениями—уравнениями Лагранжа. В этих уравнениях основную роль играет некоторая величина, так называемая функция Лагранжа, которая для простейших механических процессов представляет разность потенциальной и кинетической энергии. Оказывается, что если вместо кинетической и потенциальной энергии подставим величины, характеризующие другие явления (тепловые, электрические), то вид функции изменится, но те же уравнения дадут правильное о п и с а н и е нового вида физических явлений. Но именно описания о сущности этих явлений уравнения Лагранжа и принцип наименьшего действия нам не дают ни малейшего представления.

Структура функции Лагранжа не вытекает из основных уравнений механики. В ней-то и заключаются диалектические узлы (стр. 209). Функция Лангранжа для не-механических явлений совершенно особого вида, и «этим отличаются современные механистические теории от материализма до химического XVIII века» (стр. 209).

Таким образом механистическое воззрение, являющееся философской концепцией, понимается т. Тимирязевым как различие методов аналитической механики. Все дело оказывается в том, что в XVIII веке не было еще исследований Гельмгольца. Надо ведь все-таки уметь различать философские теории от математических и физических! Как будто бы мы говорим о механистическом воззрении, как об определенной форме аналитической механики!

Специфичность качества исчерпывается строением функций Лагранжа!

Можно ли представить себе бо́льший формализм? И это все в той же статье, где т. Тимирязев громит «махистски-эйнштейновскую» физику за ее математически-абстрактный формализм!

Но посмотрите, что получается у т. Тимирязева: об'ективных качеств не существует, их выдумали «деборинцы», а функция Лагранжа может принимать различные специфические формы. Этим специфичностям функции, очевидно, ничего об'ективного, материального не соответ-

---

[1]) Что отрешиться от концепции тождественных материальных частиц т. Тимирязеву нелегко, можно убедиться из следующего. Признав, что качества нельзя просто сводить к движению, на стр. 210 т. Тимирязев приводит известную цитату Энгельса о том, что, если сводить все различия и изменения качеств к механическим перемещениям, мы неизбежно придем к положению о том, что вся материя состоит из тождественных мельчайших частиц, и восклицает: «Современный физик и химик может сказать одно: теперь это время настало»

Т. Тимирязев возразит на это, что здесь идет речь о тождественных мельчайших частицах, а вовсе не о бескачественных. Но ведь абсолютно тождественное и есть бескачественное, так как основа всякого качественного определения состоит в различении. Природа всякого определения состоит в различении чего-либо от всего другого Поэтому, как это заметил уже Спиноза, всякое определение есть отрицание (omnis determinatio est negatio). Чтобы не ссылаться в этом вопросе на одиозного Гегеля, сошлемся на Маркса, который в § 3 XXII гл. I тома «Капитала» раз'ясняет вульгарной политической экономии логическую природу определения.

ствует. Если так думает т. Тимирязев, то он приходит к махизму. И если махистом т. Тимирязев стать не хочет, то ему остается только признать специфичность тех об'ективных явлений, которые отображаются в функции Лагранжа.

В первой главе статьи ход мыслей т. Тимирязева следующий: «Некоторые марксисты» не хотят признавать сведения всех процессов к механике. Но только кинетическая теория материи может разрешить вопрос об обратимых и необратимых процессах. Следовательно, кто отрицает важность исследования механизма процессов, а ограничивается констатированием качественных различий, неминуемо должен признать абсолютную необратимость процессов, тепловую смерть мира.

Во второй же главе т. Тимирязев считает, что вся специфичность явлений определяется видом функции Лагранжа. Уравнения же Лагранжа для термодинамики, например, дают лишь формальное описание явлений, ничего не говоря об их сущности. Видеть всю сущность качественных различий в форме функции Лагранжа значит становиться на чисто формальную описательную точку зрения, подавать руку тому самому «чистому описанию», против которого с честью боролся сам т. Тимирязев, т.-е. отказываться от кинетической теории материи, в игнорировании которой обвиняются «некоторые марксисты».

Нельзя также согласиться с тем, что все особенности статистической механики исчерпываются тем, что здесь механические процессы определяются не только уравнениями механики, но и начальными условиями. Это соображение было вполне уместно в устах Больцмана, как возражение Цермелло; но его нельзя рассматривать, как это делает т. Тимирязев, как ключ к разрешению противоречий. Ведь начальные условия во всех проблемах не вытекают из уравнений и должны быть даны. Характерным для статистической механики является то, что она изучает состояние газа, напр., как целого. И только потому, что мы рассматриваем это целое, как сложный коллектив, в нем возможно появление таких новых качеств, как, напр., температуры. Тов. Тимирязев совершенно напрасно, говоря о температуре, как о новом качестве, берет слово «качество» в кавычки. Ведь он сам признает, что нельзя говорить о температуре одной молекулы (стр. 187). Следовательно, температура есть действительно качество, возникающее и исчезающее вместе с коллективом молекул. И здесь существенно не только то, что мы имеем большое количество молекул, и поэтому имеет смысл говорить о средней кинетической энергии (стр. 187), а то, что данная совокупность молекул рассматривается как целое, как коллектив.

Никто из марксистов-диалектиков не отмахивается от достижений физики, никто не отрицает важность и необходимость кинетической теории материи. Пора бы уже покончить с этими обвинениями, занимающими довольно большое количество страниц у т. Тимирязева. Надо понять—раз-на-всегда, что, критикуя современное теоретическое естествознание, мы не имеем в виду его фактического содержания. Мы не предполагаем, как думает т. Тимирязев, «перестраивать здание», построенное Больцманом и Смолуховским (стр. 193). Мы не предполагаем отбрасывать формулу Смолуховского и заменять ее своими новыми формулами. Но мы не можем согласиться с т. Тимирязевым в том, что Больцман и Смолуховский диалектические материалисты, что единственное средство быть материалистом-физиком—«следовать от начала до конца за Дж. Дж. Томсоном» (Физика, ч. II, стр. 93).

Можно и должно учиться и у Гельмгольца, и у Смолуховского, и у Больцмана, а также и у Дж. Дж. Томсона. Но мы у них будем

учиться не диалектике, а естествознанию. И образец того, как надо диалектически перерабатывать фактические данные естествознания, нам дали Энгельс и Ленин. Гельмгольц много сделал для развития физики. Но Энгельс, взяв все ценное у Гельмгольца, никогда не забывал, что Гельмгольц, по своему философскому воззрению кантианец, подвергал жестокой критике его философские положения, вносившие иногда путаницу в теоретические исследования. Если его кантианство не последовательно и часто противоречит его теоретическим исследованиям в области физики, то отсюда отнюдь не следует, что у него, на этих непоследовательностях, мы должны учиться диалектическому материализму.

Без изучения Максвелла и Герца нет пути к пониманию современной физики, но ведь в области философской Герц и даже Максвелл склоняются к махизму,—этого не может не знать т. Тимирязев. Задача диалектического материализма в области естествознания заключается в том, чтобы привести в единую систему, об'единить единой системой понятий весь фактический материал современного естествознания, установить единый метод, который должен повести к еще более важным и ценным открытиям. Не выдумывать новых формул, не отбрасывать полученных результатов, а диалектически их осмыслить и тем самым подняться на более высокую ступень исследования. Мы знаем много случаев, когда конкретные результаты исследований современного естествознания, служащие великолепным образчиком диалектики, самими естествоиспытателями не могут быть надлежащим образом истолкованы. Вот в чем состоит задача перестройки естествознания посредством диалектического материализма. Спору нет, что современное естествознание стихийно применяет диалектический метод. Но ведь всякий понимает разницу между стихийной диалектикой и диалектическим материализмом Маркса и Энгельса.

«Деборинцы» обвиняются т. Тимирязевым в отрицании достижений естествознания, в нежелании знакомиться и изучать его успехи и достижения. А каково отношение т. Тимирязева к современному естествознанию? В разбираемой статье теоретическая физика эпохи Гельмгольца-Максвелла-Больцмана и отдельные достижения кинетической теории материи (Смолуховский) противопоставляется всей современной теоретической физике, которая об'является «махистски-эйнштейновской», идеалистической, научно-черносотенной и т. п.

Подход т. Тимирязева к современной теоретической физике обусловлен его в корне неправильными взглядами на задачи диалектического материализма в области теоретического естествознания. По т. Тимирязеву все дело в том, чтобы на место «махистско-эйнштейновской школы поставить школу Дж. Дж. Томсона». Ну, предположим, что в один прекрасный день все физики проснутся правоверными томсоновцами. Что же задачи диалектического материализма будут благополучно закончены? Мы думаем, что они останутся теми же самыми, как и сегодня.

Мы должны брать всю современную физику в целом, не отбрасывая ни одной *физической* теории на основании того, что из нее делаются идеалистические выводы. Для диалектического материализма нет сплошного черного и сплошного белого. Он не боится впасть в эклектику, так как имеет верный и надежный критерий. Ведь умел же Ленин, борясь с махизмом, находить зерна диалектики у Дюгема и Сталло. А ведь Дюгем и Сталло, с точки зрения т. Тимирязева, не менее страшные чудовища, чем то «животное вообще», которым он пугал аудиторию на дискуссии в Институте Научной Философии.

Нельзя отрицать формально-математического уклона в современной теоретической физике, и с ним надо бороться. Но понимать эту борьбу как огульное отрицание всего того, что не укладывается в рамки воззрений Томсона и Гельмгольца, значит вместе с водой выплескивать и ребенка.

Диалектики обвиняются в пренебрежении к выводам и данным естествознания. Но чем об'яснить специфическое отношение т. Тимирязева к опытам Дейтон-Миллера? Ведь здесь дело идет не о голой абстрактной теории, а об оценке экспериментальных данных.

В сборнике ни словом не упоминаются результаты опытов Кеннеди-Милликэна, хотя эти результаты были известны в Москве до появления сборника. Тов. Тимирязев просто говорит о борьбе, которая ведется против опытов Дейтон-Миллера (стр. 217). Но ведь борьба-то ведется посредством противопоставления одних экспериментальных данных другим. Задача состоит в критической оценке результатов, а не в отрицании их на основании того, что Эйнштейн «махист». Ведь это именно и есть та тенденция уложить факты в определенные, заранее установленные концепции, в которой так яростно обвиняются анти-механисты.

Тов. Тимирязев как будто не хочет считаться с тем, что если современная физика не идет теми путями, которыми шли Максвелл и Гельмгольц, то здесь виною не злой умысел коварных махистов и идеалистов, а те огромные трудности, в большинстве случаев принципиального характера, которые встретила физика на этих путях. Нельзя дело изображать так, что будто здесь всему виною исключительно «расцвет формальной физики» (стр. 208). Первейшую задачу диалектического материализма и составляет анализ и осмысливание этих трудностей, заставивших физику искать новых путей.

Насколько более плодотворной была бы работа т. Тимирязева, если бы, одновременно с философской полемикой против идеалистических уклонов в современном естествознании, он дал бы диалектический анализ его ф и з и ч е с к о г о с о д е р ж а н и я, анализ хотя бы физического содержания теории относительности. К сожалению, этого мы не имеем. Желая показать новое в механике, т. Тимирязев берет Гельмгольца. Но если Гельмгольц ушел вперед по сравнению с XVIII веком, то современная механика ушла вперед по сравнению с Гельмгольцем. Может быть новые направления квантовой механики и не идут по путям Гельмгольца, но неужели т. Тимирязев всерьез хочет ограничить развитие механики изучением форм функции Лагранжа? Если это не так, то как в таком случае понимать заключительную фразу II главы: «механика не остановилась в своем развитии сто лет тому назад, как об этом под в л и я н и е м с о в р е м е н н о й ф о р м а л ь н о й ф и з и к и (?) многие готовы думать» (стр. 209). Что здесь понимать под формальной физикой? Неужели и всю квантовую теорию, о которой, кстати сказать, в статье нет ни слова?

Механисты, как известно, взяли себе патент на борьбу с витализмом. Но Э. Бауэр («Основные ошибки биологии») легкомысленно запутался в самых понятиях витализма, телеологии, как и в понятиях закона. Все его рассуждения имеют какой-то идеалистический кантианский налет.

Наконец, в статье «Два уклона в марксистской философии» Перельман, Рубановский и Великанов взяли на себя задачу, посмотрев сквозь пальцы на все отступления других авторов от ортодоксального механизма, кричать во весь голос «гром победы, раздавайся!». Бедный т. Деборин! Как его разносят сии мало разобравшиеся «философы». Останавливаться на этой статье мы считаем излишним. Это—безграмотность, умноженная

на беспардонность. Эти любомудры не знают (говоря коротко), что значит методология и мировоззрение, что значит сведение, что значит критерий практики, какие формы принимал в разное время ревизионизм, какая разница между Корниловым и Челпановым, наконец, что значит механизм и витализм... Обо всех этих незнакомых им вещах они пишут и поучают т. Деборина. Они не понимают взглядов Деборина, не знают и извращают основоположников марксизма, не говоря уже о Гегеле.

Но в общем контексте сборника они уживаются хорошо. Вероятно, они даже необходимы. Ведь, по их мнению, все одинаково необходимо.

Но необходимо также и то, что механисты стоят перед кризисом разложения, и их выступление является только слабым прикрытием общего беспорядочного отступления.

В заключение пару слов о понимании сущности диалектики авторами сборника. «Диалектика,—говорит Ленин,—есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) тождественными противоположности,—при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, почему ум человека не должен брать эти противоположности как мертвые, застывшие, а за живые условные подвижные, превращающиеся одна в другую» («Конспект «Науки Логики» Гегеля»,—«Под Знаменем Марксизма» № 1—2 за 1925 г., стр. 24).

Понимания диалектики в этом смысле мы не находим в сборнике. Тов. Тимирязев продолжает говорить о каком-то «взаимном проникновении противоположностей», при чем оказывается, что этими противоположностями являются... различные формы функции Лагранжа (стр. 205). Цейтлин понимает диалектику как сведение всей физики к одной формуле и т. д.

Если шагом вперед является тот факт, что авторы сборника начинают понимать, что проблема качества есть действительно проблема, отнюдь не разрешимая механистическим воззрением, то все же это еще только первый шаг по пути понимания диалектики. Основным законом диалектики является закон единства противоположностей. И он-то в настоящем сборнике отсутствует. Диалектика все еще понимается только как переход количества в качество, и как сумма примеров. Поэтому после прочтения книги читатель мало что получит для уяснения диалектики природы.

Б. Гессен и В. Егоршин.



Иностранная философская периодическая печать (1926 г.).

(Продолжение) [1].

IV.

The Philosophical Review.

Философское обозрение. 1926. Том XXXV; 1; 2; 3; 4; 5; 6.

Проблема обоснования динамического миропонимания и тесно с ней связанная критика формальной логики привлекает к себе усиленное внимание не только европейской, но и американской философии. Вместе с тем, необходимо отметить, что, если само развитие точных наук толкает буржуазных философов к постановке этой проблемы, то, с другой стороны, даже становясь на эволюционную точку зрения, они, в то же время, по вполне понятным причинам, отнюдь не склонны к принятию учения о скачкообразном изменении, и в их интерпретации эволюция и революция оказываются понятиями, друг друга исключающими.

Это внутреннее противоречие чисто эволюционного миропонимания обнаруживается в статье Генри Ланца «Иррациональность мышления» [2].

Вопрос о происхождении и структуре человеческих мыслей (ideas), говорит Генри Ланц, был предметом рассмотрения разнообразнейших философских теорий последних двух столетий, однако ими не было подвергнуто критике то положение, что интеллектуальные построения состоят из частей, складываемых наподобие строительных материалов. В настоящее время логики и гносеологи склонны считать рациональными только те содержания (contents), которые могут быть логически проанализированы, т.-е. сведены к элементам более простым. Рационально об'яснить явление, понятие, положение, короче говоря, любое логическое содержание, или идею—это значит, с их точки зрения, указать и полностью перечислить те элементы, из которых оно состоит.

Под влиянием механистического рационализма восемнадцатого века мы склонны рассматривать весь мир как составное целое, состоящее из отдельных частей (separate pieces), не важно сколь бесконечно малых, перечисление которых понимается как об'яснение. Предметы природы вызывают научный и философский интерес лишь постольку, поскольку они разлагаются на элементы или сводятся к определенному числу абстрактных принципов, называемых «законами».

Влияние рационализма XVIII в. на наше мышление осуществляется различными путями: оно сказывается в нашей воспитательной системе, в наших методах политической работы, в нашей политической и даже частной жизни.

Для вождей Французской революции общество представлялось мозаикой классов и учреждений, искусственно соединенных властями старого режима. Для исцеления социальных болезней и выполнения фанта-

[1] См. «Под Знаменем Марксизма», 1927, № 1.
[2] Henry Lanz, The Irrationality of Reasoning, — «The Phil. R» 1926, v. XXXV, № 4.

зий утопических пророков казалось достаточным удалить плохие составные части социальной мозаики, которые, по тогдашнему убеждению, являлись результатом плохого управления.

Современное эволюционное мышление, по мнению Генри Ланца, составляет прямой контраст этой примитивной рационалистической логике, которая также является логикой революций.

Вопрос об обосновании эволюционного мировоззрения поставлен Генри Ланцом, как мы видим, достаточно остро; его борьба с рационалистической логикой есть, в то же время, борьба с «логикой революций». Правда, Ланц извращает историю философии, т. к. диалектическая логика, эта действительная «алгебра революции», уже в гегельянстве преодолев косность формального мышления и получив дальнейшее обоснование в философии марксизма, отнюдь не может быть отождествляема с примитивной рационалистической логикой, о которой говорит Генри Ланц, но для него все революции, как буржуазные, так и пролетарские, рационалистичны, т.-е. утопичны.

Революции, говорит он, суть и всегда были крайне рационалистичны (utterly rationalistic). Наиболее способные революционные деятели, величайшие и наиболее удачливые революционные вожди, как, например, Робеспьер и Ленин, были типичными и неисцелимыми доктринерами. У них была непобедимая вера в то, что казалось рациональным лучшим умам их эпохи, и они надеялись реформировать и урегулировать человеческое общество на основе книги (on the basis of a book). Во время Французской революции священной книгой ее вождей был «Общественный договор» Руссо, в наши дни—это «Капитал» Карла Маркса. Всякий, кто верит в силу какой-нибудь книги—будь это «Общественный договор» или библия,—как панацеи от всевозможнейших зол, найдет эволюционную логику отвратительной, т. к. в своей логике он является прозорливым революционером (prospective revolutionist).

Охарактеризовав таким образом «книжную базу» Октябрьской революции и не затрудняя себя рассмотрением действительной диалектической логики марксизма, а вместе с тем обезопасив свою эволюционную логику от революционного истолкования, Генри Ланц переходит к ее изложению по существу.

Эволюционная теория, по его мысли, изменяет характер наших представлений о природе и мышлении в двух различных отношениях. (1) Чем более мы приобретаем знаний, тем более удаляемся от конечной цели всякого знания—об'яснения неизвестного в терминах известного. Каждая мысль, независимо от того, сколь ясной и точной она является, окутана миром неведомого, и чем более мы стремимся раскрыть ее внутренний смысл, тем толще становится покров ее основной иррациональности. (2) Эволюционное учение перенесло центр научного интереса с механических на генетические процессы; оно рассматривает вещи с точки зрения их роста (growth), а не простого изменения (mere change), т.-е. как необратимый процесс непрерывной дифференциации и непрерывного нарастания разнородности и организации.

Простое изменение механистов необратимо во времени, но логически обратимо, т.-е. вполне исчерпывается при обратном чтении (by reading backwards), между тем как рост никогда не может быть выражен в обратимых положениях. Солнечные системы, кристаллы, стили, обычаи, учреждения—вещи медленного и естественного развития, а не искусственного присоединения по частям.

Вселенная не рассматривается более с механической точки зрения, как целое, составленное из частей своим высшим творцом, но как бес-

конечная область роста,—что приводит к разрушению рационализма, или логического атомизма. Действие сложения не может раз'яснить мыслительного процесса, и не имеет места в жизни и росте наших идей; не существует составных, сложных идей (complex idea), все идеи просты или лучше сказать—несложны.

«Здравый смысл», говорит Ланц, подтверждает это положение. Если, например, у меня имеется идея, как заставить Германию выплатить военные долги, нет никакого смысла в вопросе, из каких частей эта идея состоит. Но и научное мышление также отнюдь не состоит в том, чтобы сводить неизвестное явление к известным, т.-е. понимать его как комплекс элементов.

Так, например, в определении силы как произведения массы на ускорение: f=ma идея силы сводится к более простым понятиям; она состоит из массы, ускорения и их отношения. Следовательно, можно написать f=abc. Между тем, для физики имеет значение математическое уравнение f=ma, в то время как логическая формула f=abc ничем не может быть полезна науке, так как она описывает не характер какого-нибудь природного явления, но характер идей, для понимания же, что значит f=ma, недостаточно иметь идеи массы, ускорения и их отношения. Что гарантирует нас от того, что какой-нибудь четвертый элемент не появится в результате их комбинации. И мне кажется, говорит Ланц, что действительно такой элемент имеется; это есть идея самой силы. Для изучения силы недостаточно комбинировать идеи, но необходимо наблюдать известные конкретные физические явления, в которых проявляется сила.

В каждом логическом термине, сложен он или прост, должно быть нечто такое, что делает его отличным от других терминов, нечто специфически ему принадлежащее как таковому. Имеется в нем нечто, что не состоит из частей и имеет ненарушаемую сущность.

Логическое определение идеи F выражается формулой:

$$F=abcd.....mn.....$$

Среди элементов abcd.....mn....., о которых говорится, что они необходимы для определения идеи F, должен быть элемент, который устанавливает ее собственное *я*, абсолютно единственное и отчетливо отличное от всякого другого *я*,—экстра-элемент (назовем его i-элемент), который ни к чему не сводим и представляет собою реальное *я* идеи F. В таком случае вышеприведенное уравнение принимает вид:

$$F=i\,(abcd.....mn.....).$$

В словесной формулировке эта формула обозначает, что никакая идея не раз'ясняется вполне составляющими ее терминами.

Логического соединения недостаточно для мышления, которое является творческим процессом (creative process). Творчество «четвертого» элемента (i-элемента) должно быть признано самими представителями атомистической логики, также как и представителями логики диалектической, для которых все наши идеи в основе относительны, ибо, допустив неограниченную относительность идей, необходимо признать существование несводимого i-элемента, иначе интеллект впадет в абсолютное бесплодие и тщетность повторений. Этот i-элемент не является термином или частью, но несводимой субстанцией (underlying substance), или природой идей; он—сущность идеального мира (the essence of the ideal world), нечто, благодаря чему логические построения получают свою индивидуальность и полноту.

Значение i-элемента — в символическом признании иррационального характера структуры и сущности мышления. Наши мысли иррациональны в том смысле, что они не могут быть сведены к элементам более простым, чем они сами; идеи—это логические монады; для них единственным средством иметь логическую значимость является обладание несводимым минимумом—i-элементом. Но то, что несводимо, не может быть об'яснено, т.-е. иррационально, внеразумно. В природе Разума—быть внеразумным.

Мышление—это постоянное производство новых значимостей (new meaning), абсолютных сверх-значимостей (surplus meaning). С физической точки зрения, мышление—чудо, т. к. оно, создавая постоянный прирост (surplus), нарушает закон сохранения материи. В науке осуществляется процесс постоянного творчества новых значимостей, i-элементов; акт мышления осуществляет абсолютно новое творение (absolutaly new creation). С точки зрения обычного понимания термина «рациональный» мы должны признать наше мышление иррациональным, но, преодолевая ограниченность атомистической логики, мы приходим к выводу, что в действительности иррациональность является субстанцией Ratio; если бы наше мышление было «рационально» в атомистическом смысле, интеллектуальное творчество сделалось бы невозможным.

Таким образом, эволюционная логика Генри Ланца, исходящая из критики формальной логики неподвижных понятий, в конечном итоге приходит к своеобразному идеалистическому учению о «внеразумном» разуме, в основе которого лежат несводимые i-элементы. Эволюция, но не революция; отрицание формальной логики, но не принятие диалектической логики материализма—таковы пределы, в которых вращается мысль этого представителя генетической гносеологии.

Противопоставление эволюции и революции лежит также в основе статьи Крейтона—«Особенности мышления в XVII и XIX вв.» [1]).

Абсолютное постоянство, по мнению Крейтона, свойственно мелким интеллектам, неспособным к развитию. Изменение (change)—неизбежное и необходимое условие прогресса; эволюция состоит из ряда незначительных, незаметных изменений. Исходя из данных индивидуальной психологии, необходимо прийти к признанию эволюционного развития расовой психологии. История философии является результатом изменений в человеческой мысли, пытающейся понять смысл жизни и сущность мира.

Для выяснения особенностей мышления в XVIII и XIX в.в. Крейтон останавливается на учениях Локка и Канта, при чем подчеркивает, что, по его мнению, в историческом развитии философии не бывает внезапного и абсолютного изменения прежней точки зрения, но осуществляется постепенное углубление и трансформация прежних понятий. Эволюция, а не революция—закон прогресса в интеллектуальной области, как и повсюду («Evolution and not revolution is the law of progress in the intellectual field as elsewhere»).

Исходя из этого понимания закона развития, Крейтон обращается к рассмотрению философии Локка, как характерного примера особен-

---

[1]) J. E. Creighton, Eighteenth and Nineteenth Century Modes of Thought,—«The Phil. R.» 1926, XXXV, № 1.

Следует также отметить обзорную статью Эрбэна—«Прогресс в философии за последнюю четверть столетия:» Wilbur M. Urban. Progress in Philosophy in the Last Quarter Century,—«The Phil. R.» XXXV, № 2.

остей мышления в XVIII веке. Основным в учении Локка Крейтон читает протест против внешнего авторитета и провозглашение прав индивидуального разума; в этом смысле Локк противополагается не только авторитарному способу мышления средних веков, но философским построениям XVII в., в которых все же признавалась врожденность таких идей, как бог, бессмертие и свобода; для Локка же все идеи происходят из опыта.

Этот протест против авторитета и провозглашение прав индивидуального разума, характерный для XVIII века, как и всякий протест, говорит Крейтон, был пристрастен и односторонен. Последователи Локка в Англии и особенно во Франции во имя разума об'явили войну историческим верованиям и установлениям. Проведя резкую грань между историческим и разумным, они не поняли истинного смысла самого разума. Отвлеченные построения разума они приняли за мерку исторических фактов, не понимая, что действительная разумность заключается в исторических верованиях и установлениях общества.

Философия Канта, рассматриваемая Крейтоном как выражение умонастроений XIX в., преодолевает, по его мнению, те затруднения, которые проявились в миропонимании мыслителей XVIII века. Критический идеализм дает новое понимание человека как активного и творческого существа; морали—как закона, полагаемого разумом, как выражения всего самого глубокого в человеке. Истинным духом философии XIX века является дух критицизма, одновременно отрицательного и положительного. Если доказательство существования бога признается невозможным, то, с другой стороны, само существование мира истолковывается на основании данных человеческого разума.

Общее отрицательное отношение Крейтона к учению о скачкообразном развитии соединяется с положительной оценкой именно тех сторон философии Локка, в которых проявлялась идеалистическая тенденция его сенсуализма; характеризуя особенности мышления последних двух веков, профессор-идеалист и эволюционист не считает нужным даже вкратце остановится на тех философских направлениях, которыми было представлено материалистическое и диалектическое миропонимание XVIII и XIX столетий.

Джемс Райэн («Проблема познания с точки зрения дуалистического реализма») [1] ставит вопрос о согласовании теологической точки зрения с реалистической теорией познания.

Теория познания, по мнению Райэна, на своей первой ступени не должна ставить вопроса, существует ли материя, существует ли дух. Первый вопрос, на который ей необходимо ответить,—это: можем ли мы сказать, что познание и действительность тождественны в своем существовании (existentially identical). Основная проблема не в том, чтобы определить настоящую природу познавательного процесса и не в том, чтобы найти его метафизические основания. В начале проблема проста. Мы познаем. Едино ли познания с тем, что познается? Другими словами, являются ли познающий суб'ект и познаваемый об'ект тождественными не только в порядке познания, но и в порядке бытия?

Для разрешения этой основной проблемы познания необходимо рассмотреть ее с трех точек зрения: психологической, метафизической и эпистемологической (т.-е. гносеологической).

---

[1] James H. Ryan, The Problem of Knowledge from the Point of View of Dualistic Realism,—«The Phil. R.» 1926, v. XXXV, № 5.

Психологически теория познания не может иметь другого исходного пункта, кроме нашего собственного опыта, не просто опыта, но н а ш е г о опыта. Анализируя собственный опыт, я замечаю, что я вижу, слышу, касаюсь предметов внешних по отношению ко мне самому. Каковы бы ни были теории, об'ясняющие этот факт, основной психологической данностью (datum) является то, что мой опыт указывает на предметы как на реальности. Но реальными мы считаем предметы, которые и не воспринимаются нами при помощи ощущений, например, рабочее движение, всеобщий мир и т. п. Для реального существования предметов вовсе не необходимо, чтобы они были восприняты нами при помощи ощущений или чтобы мы почувствовали их реальность («It assurely is not necessary for an object, in order to exist realy, to be perceived by means of sensation or for us to feel that it is real»).

В этом отношении ошибаются прагматисты, не учитывающие того факта, что мысль (thought) не есть ни чувство (feeling), ни ощущение (sensation), хотя и происходит из ощущения и часто сопровождается чувством. Содержание мысли определяется об'ектами, она может иметь известное назначение, но это назначение (purpose) не изменяет ее содержания. С другой стороны, говорит Райэн, идеализм, как суб'ективный, так и об'ективный, также не мог защитить своей теории познания от возражений прагматистов и реалистов.

С метафизической точки зрения (без чего, по мнению Джемса Райэна, не может обойтись теория познания), дуалистический реализм исходит из центральной идеи бога. Вселенная зависит от бога, но не тождественна с ним; между конечными вещами и бесконечным божеством не может быть тождества. Если дана вселенная и дан человек—единственная часть вселенной, обладающая сознанием, возникает вопрос, каким образом, человек эту вселенную ставит в известное отношение к самому себе. Мир—это то, что мы познаем; он—реальный об'ект познания. Суб'ект и об'ект, мышление и вещи существуют независимо друг от друга: познающий суб'ект познает, когда познаваемое вступает с ним во взаимоотношение. Вещи действуют на мышление не непосредственно, но при помощи тела. При нормальных условиях от восприятия об'екта можно заключить к его существованию.

Идее соответствует об'ективная вещь во вселенной или в л; не только содержание, но и истинность наших мыслей определяется реальностью.

Дуализмом процесса познания предполагается дуализм субстанций. Дуалистический реализм резко отличается от нео-реализма, который обнаруживает монистические и материалистические тенденции. Я не вижу, говорит Райэн, в нейтральном монизме нео-реализма никакого превосходства над старым материализмом. Вопросу о различии между мышлением и его об'ектом, столь важному для реалистической теории познания, в нео-реализме не уделяется достаточно внимания.

Реалистическая точка зрения предполагает познание внешних предметов (external objects), но спрашивается, как отличить истинное познание от ложного. Для реалиста истина—это соответствие (correspondence) между вещью и нашим суждением о ней. Интеллект сообразуется с об'ектом, а не наоборот; когда это соответствие имеет место, наше знание истинно, когда этого соответствия нет, знание ошибочно или сомнительно. При этом, под соответствием не следует подразумевать простого отражения или копирования реальности мышлением. Не существует другого процесса подобного мыслительному, и было бы неправильно описывать мышление в терминах фотографирования. Мышление

интерпретирует, а не просто отражает действительность. С другой стороны, следует различать между интерпретацией и фальсификацией реальности. В свою очередь, интерпретация никогда не дает полного познания вещей. Человеческая мысль по существу ограничена; многих вещей мы не знаем, многих вещей, возможно, никогда не узнаем; то же, что мы знаем, мы знаем лишь частично.

Вместе с тем, человеческое мышление дает истинное познание реальности. Реализм не становится, как это делала критическая философия, начиная с Декарта, на путь методического сомнения в возможностях человеческой мысли. Наш путь, говорит Райэн,—это философия рациональной уверенности. Для человека так же нормально познавать истину, как для животного—есть.

Реализм, по мысли Джемса Райэна, является высшим синтезом идеализма и прагматизма. Отказавшись от учения идеализма об абсолюте как основе реальности и устранив неточное обобщение психологических категорий, характеризующее прагматизм,—реализм должен включить в свое истолкование человеческого опыта ту значительную часть истины (a great deal of truth), какая заключается в этих учениях.

Реалистическая теория познания, основанная на дуалистической метафизике, является наиболее удобным способом разрешения проблем, стоящих перед современной философией.

Теория познания, построенная Джемсом Райэном ad majorem dei gloriam, для борьбы с материализмом и защиты религии, отражает в себе противоречие между реалистической тенденцией научного мышления и богословской традицией. Если истинное познание определяется здесь как соответствие мышления об'ективному миру реальных вещей, то, с другой стороны, позиция онтологического дуализма позволяет теологу рядом с миром поместить божество.

Л. А. Рид («Конечная ценность и ценность космическая) [1] ставит проблему отношения ценностей к их первооснове (ultimate ground)—космической ценности (cosmic value), т.-е. ценности реальной вселенной в целом.

Всякая конкретная реальность, по учению Рида, имеет два основных аспекта: аспект существования и аспект ценности, стоимости (value- or worth-aspect); первый рассматривается естественными науками, второй—моральной философией.

Необходимо различать ценности действительные, существенные (intrinsic) и ценности, служащие орудием, инструментальные (instrumental). Так, экономические ценности инструментальны (для нормальных людей, но не для скряг); инструментальными ценностями являются болезненные операции; здоровье, общество в одном смысле—действительные ценности, но в другом смысле—ценности инструментальные, так как они дают возможность их обладателю реализовать другие ценности. То же справедливо и относительно ценностей, которые обычно считаются наиболее существенными: истины, добра и красоты. Всякая ценность может в одном смысле иметь самостоятельное значение, но, вместе с тем, в другом смысле быть средством к полноте жизни, которую она обогащает. Не существует конечной ценности, которая имела бы исключительно самодовлеющее значение в том смысле, чтобы она существовала вне всякой связи с другими ценностями, не влияя на них и, в свою очередь, не подвергаясь влиянию с их стороны. Если это так, то высшее благо—summum

---

[1] Louis Arnaud Reid, Finite Value and Cosmic Value,—«The Ph. R.» 1926, v. XXXV, № 1.

bonum не может быть найдено в гармонической жизни индивидуума, благодаря ее ограниченности и обусловленности. Не может быть оно найдено и в обществе; напрасно стремились философы отыскать основание для морали в социальной жизни: хотя последняя в этом отношении и более благодарная почва, чем жизнь индивидуальная, но, в свою очередь, она ограничена пространством и временем, законами и договорами, которые устанавливаются каждым обществом. Не только индивидуумы, но и общества не являются полными самодовлеющими сущностями (complete self-contained entities); они имеют определённое место, функции и значение в истории и географической среде, состоят в определенном отношении друг к другу и ко всему миру, часть которого они представляют.

Таким образом, первооснова ценностей может быть найдена лишь в космической жизни. Источник принципа совершенства общественного человека должен быть обнаружен в жизни и целях космоса.

Подобный тезис, указывает Рид, может показаться неясным, но в нем не больше неясности, чем в обширной, непонятной тайне существования; выбирать же ту или иную теорию,—особенно в философии,—на основании ее простоты—опасный способ.

Вопрос ставится таким образом: как может быть подобная теория применена на практике? Как можем мы знать жизнь и цели космоса? Ответ заключается в том, что мы можем познавать жизнь и цели космоса, только переживая их в мистическом опыте (by living them and by experiencing them mystically), подкрепляя это знание данными науки и философии.

Мы можем настаивать, что наивысшим типом морали является жизнь человека, который некоторым чудесным образом увидел, почувствовал и познал реальность, просветленную «из Центра» («from the Centre»). Конечно, это не дает правил поведения, но может служить общим руководством.

Подобное взаимоотношение между человеком и обширными целями реальности для своего осуществления требует многих условий, удобных случаев и большой дисциплины, но высшее добро не может существовать вне тесного сближения с той Ценностью, которая является источником всех ценностей человеческой жизни. Абсолютное самодовлеющее значение имеет только ценность, обнаруживающаяся в жизни вселенной; строго говоря, только ее можно назвать действительной (intrinsic); она едина, но проявляется во множестве конечных ценностей.

Такова теория космической ценности Рида; с более современной точки зрения рассматривает «ценности» Рой Вуд Селлэрс («Познание и оценка») [1]).

Для философии конца XIX века, говорит Селлэрс, было характерно противопоставление мира описания и мира оценки, противопоставление, в основе которого лежал более серьезный, картезианский дуализм. Чисто механический, физический мир противопоставлялся области целей и выбора, природа—духу. По одну сторону помещалась природа, лишенная ценности (value) и слепая по отношению к ней, по другую сторону—духовный мир, полный ценностей. Теория познания (epistemology) кантианского, идеалистического типа давала перевес духовной стороне этого дуализма, но подобная победа была иллюзией, так как картезианство проявлялось в кантианстве или идеализме в форме противопоставления механизма и телеологии, факта и ценности, суждения о существо-

---

[1]) Roy Wood Cellars, Cognition and Valuation,—«The Phil. R.» 1926, v. XXXV, № 2.

вании и оценочного суждения. Феноменализм и учение о практическом разуме для умов, заинтересованных в теологии, казались победой духа над материей, в то время как умы более проницательные не были удовлетворены.

Кантианство, идеализм, по мнению Селлэрса, должны быть отнесены к числу тех безотчетных философских конспираций (conspiracies), которые возникают благодаря интересам скорее эмоциональным, чем интеллектуальным. С чисто же интеллектуальной точки зрения, они обладают совсем небольшим значением, так как не только не разрешили проблем, поставленных картезианством, но просто обошли их стороною; примкнув к картезианскому дуализму, они отвергли физический реализм, между тем как основной проблемой современной философии является вопрос, включается ли в физический реализм—картезианский дуализм.

Нас не удовлетворяет колебание между кантовским дуализмом, постулирующим нуменальную область свободы, где господствуют ценности,—и мистическим идеализмом, игнорирующим природу. Реалист убежден, что правильнее говорить о мире, как о познаваемом, и о том же мире, как об оцениваемом. Анализ познания и оценка с точки зрения реализма и составляет задачу настоящей статьи.

В первой части книги, которая в скором времени появится в печати, говорит Селлэрс, я рассматриваю мир, как познаваемый при помощи чувственных данных (sense-data). Характерными категориями этого знания являются: структура, количество и поведение (behavior). Но, кроме того, мы рассматриваем об'екты: вещи, события, действия, положения, намерения, как обладающие той или иной ценностью. Оценка не обладает независимостью от знания, но она—нечто иное, чем знание. Кантовский дуализм и механическое понимание природы, а также теория ценности как космической силы приводили к ряду грубых противоречий. Трудно даже определить точно путь мысли в тех сумерках, в которых блуждали люди. Чего можно было ожидать от философии, в которой господствовали платонизм, теизм, дуализм, феноменализм и механизм? Мы счастливы, восклицает Селлэрс, что способны начать свой анализ ценности эмпирическим путем без тех искажений, которые возникли в результате этих предубеждений.

Об'ектом знания являются отношения между вещами, но это не есть их оценка. При оценке об'ект рассматривается не изолированно и не сам по себе, но в отношении к нам; при чем, это отношение не познавательное, но жизненное, оценка предполагает кооперацию с об'ектами. При познании вещей мы отделены от них и наблюдаем их, сдерживая собственные страсти и чувства; при оценке же мы связываем себя с миром больше, чем индивидуум связан с другими в общественной группе. В этой жизненной связи нашей с предметами они получают ценность—часть их значимости для нас.

Так мы получаем возможность посмотреть на реальность изнутри и интерпретировать вещи не только познавательно, но и оценочно. Это—внутренний ход (inner sweep) наших отношений с вещами, нашего общения с ними. Ограничиться только познанием вещей—это значит нарушить то общение с ними, которое лежит в основе жизни. Это значит вернуться к идее души, принадлежащей к иному миру и только созерцающей этот мир, чужой для нее. Отчуждению от реальности способствовали религиозные традиции, а еще больше механический рационализм и детерминизм. Открытие чувства действенной игры жизни, ее погружения (immersion) в природу во взаимном «даешь-берешь» (in a participative give and take) было результатом постепенного процесса

Романтизм был первым протестом против безжизненной концепции природы, но его слабой стороной был анализ. Эволюционный натурализм, вытеснивший картезианский дуализм, способствовал появлению чувства соучастия в природе, благодаря которому человек осознал себя, как центр усилия и реакции, имеющий свое природное место и положение, познающий и оценивающий вещи, радующийся им и пользующийся ими.

Витализм и прагматизм, следовавшие за романтизмом, не разрешили этой проблемы: витализм был дуалистичен и догматичен; прагматизм благодаря своим идеалистическим традициям не достаточно оценил природу, но он наметил переход к натурализму, отчасти реализованный Джемсом и понятый Дьюи (Dewey).

Тезис моих писаний, говорит Селлэрс, заключается в утверждении, что только критический реализм и эволюционный натурализм сделали возможным разрешение этой сложной проблемы; человек и человеческая жизнь были, наконец, поняты как по природе связанные с вещами.

Согласно этому учению, каждый центр жизни имеет свои «положения» (situations), постоянно изменяющиеся, как изменяется сама жизнь. „Положение»—это степень соучастия живого организма в природе во всякий данный момент. Каждое «положение» эгоцентрично; каждое существо аналогично кругу с центром; человек обладает самым широким кругом участия в природе. Живые центры «положений» имеют три основных установки: практическую, оценочную и познавательную, входящие в различные комбинации друг с другом. Практическая установка является живой основою (matrix) двух остальных, но и они, в свою очередь, оказывают на нее влияние.

Американский нео-реализм, говорит Селлэрс, называет сознанием то, что мы характеризуем как «положение»; прагматизм же называет опытом то, что нами рассматривается как область соучастия живого центра.

Реализовать примат жизни—это значит избегнуть ошибок прежнего интеллектуализма,—признать, что познавательная интерпретация мира не имеет силы устранить жизнь с ее «положениями». Мы должны преодолеть чувство отрыва от природы, которому способствовали картезианский дуализм, теология и механический догматизм. То, что германский пантеистический романтизм проделал в неясной и мистической форме, эволюционный натурализм может сделать при полном свете науки.

Мы принадлежим этому миру, мы действуем в нем, в то время, как он движется под влиянием гигантских сил. Его поверхность—место нашей игры (playground) и она же—наша могила, когда мы прекращаем наше движение.

Таким образом, оценка есть не что иное, как интерпретация об'екта в свете его отношения к центрам, которые его сделали частью своего «положения». Ценность не суб'ективна; это—об'ективная значимость, которую вещи имеют для нас. Только малая часть значимости об'екта имеет познавательный характер; оценка более тесно связана с жизнью, чем познание. Мы не только познаем реальность, но и принимаем в ней участие, имея в ней свой собственный «центр». Осознать этот факт—значит преодолеть картезианский дуализм.

Статья Селлэрса, так же как и другие статьи, разобранные нами выше, красноречиво свидетельствуют о тех неразрешимых трудностях, к которым приходит реалистическая теория познания, не принимающая формы материалистического миропонимания.

Вместе с тем, самый факт попытки обосновать реалистическую гносеологию приводит к постановке ряда проблем весьма принципиального

значения, как, например, задача преодоления формальной логики, критика основ традиционного идеализма и т. д.

Частная, но весьма существенная проблема теории познания ставится Оливером Ризером в статье «Проблема времени в науке и философии» [1]).

Дискуссия между современными мыслителями, говорит О. Л. Ризер, приводит к мысли, что разрешение гносеологического вопроса, в каком мире мы живем, тесно связано с проблемой времени. В наше время возрождаются зеноновы парадоксы, и элеатское понимание времени и изменения, как иллюзии, находит себе новых сторонников. Из новейших мыслителей Мак-Тэггерт говорит о нереальности времени; Брэдли, подобно Платону, в изменении видит признак несовершенства; сторонники учения Эйнштейна признают движение и вообще изменение относительным, а отсюда один шаг к признанию их самопротиворечивыми понятиями. С этим направлением мысли связано сомнение в научной познаваемости природы, представленное Пуанкарэ и Эддингтоном.

Современная философия вплотную подошла к необходимости разрешить проблему адэкватного познания природы, для чего предварительно нужно выяснить понятие времени.

Философы, которые придают значение богатству содержания актуальной вселенной (actual universe), не склонны променять творческие новости (creative novelties) познаваемого мира на математические абстракции четырехмерного континуума: пространство—время. Вселенная, в которой не учитывается время, приобретает мрачный смысл, так как наша радость жизни зависит от непредвиденного в опыте. История, а не математика должна сказать последнее слово в эмпирических науках. Рассмотрение временной длительности, как четвертого измерения пространства, т.-е. сведение времени к фантому, не согласуется с фактами действительной эволюции. Разве не законным выводом является предположение, что воспринимаемое в опыте время имеет в основе своей необратимые серии химических реакций, в чем заключается физиологическое условие сознания. Идеалисты с этим не соглашаются, так как для них сама наука химии обусловлена сознанием. От ответа на этот вопрос зависит вся трудная проблема познания.

Эпистемологический эволюционный монизм, как характеризует свою точку зрения Ризер, ставит перед собой задачу согласования теории врожденности и теории эмпирического происхождения понятия времени путем рассмотрения его генетического происхождения.

Признание необратимости (irreversibility) и асимметричности (asymmetry) времени, по мнению Ризера, должно помочь разрешению проблемы движения и причинности.

Увлечение отвлеченнейшими вопросами теории познания составляет характерную черту современной американской философии; даже реалистическая гносеология, для которой возможно более близкое приближение к действительности казалось бы вполне естественным, и та остается абстрактной, поскольку она не приемлет материалистической постановки вопроса.

Сопоставляя теперешнее состояние американской и германской философии, Поль Артур Шильпп («Американское пренебре-

---

[1]) Oliver L. Reiser, The Problem of Time in Science and Philosophy.— «The Phil. R.» 1926, v. XXXV, № 3.

жение философией культуры») [1]) указывает, что в Америке совершенно не развивается т. н. философия культуры, столь распространенная в Германии.

Современная германская философия, говорит Шильпп, является не только дисциплиной теоретического интеллектуализирования, но и практическим инструментом для разрешения важнейших, жизненных вопросов культуры и цивилизации. Если предположить, что этот практический уклон германской и вообще европейской философии об'ясняется состоянием Европы после разрушительного военного и послевоенного периода и что, наоборот, Америка, благодаря своему лучшему экономическому положению, получила возможность создавать действительно об'ективную философию, то на это можно возразить, во-первых, что философия не может пройти мимо суб'екта и, во-вторых, что философия культуры существовала в Германии и до войны.

Философия не может пройти мимо человека и общества; получая от специальных общественных наук их конечные результаты, она должна их синтезировать и обобщать, а затем присоединять к учению о вселенной, построенному на эмпирических данных и рациональных суждениях, чтобы в итоге построить план для управления дальнейшей эволюцией человечества (a plan for the direction of further human evolution).

Приведя мнения о роли и значении философии, высказанные Максом Шелером, Юлиусом Шульцем, Августом Мессером, Ионасом Коном и Альбертом Швейцером, Шильпп обращает внимание американцев на философию Освальда Шпенглера. Американский философ, говорит он, может ответить, что это учение о гибели западной культуры не затрогивает его интересов и что, если даже цивилизация осуждена на гибель, мыслитель стоически будет наблюдать эту картину.

Другими словами, патетически восклицает Шильпп, среди нас несомненно найдутся люди, которые, дожив до конца, были бы настигнуты (и убиты) как философы, подобно Архимеду, чертившему свои фигуры на песке.

Философия не должна быть столь абстрактной, чтобы потерять связь с конкретной жизнью, а жизнь для человека, даже когда он философ,—прежде всего человеческая жизнь. Это не значит, конечно, что американская философия должна итти по следам европейской, но она не может не поставить проблемы жизни и культуры.

Юность американской цивилизации и бодрость нашего духа, говорит Шильпп, исключают возможность, чтобы американец написал книгу Шпенглера. Именно потому, что мы—«Новый Свет», нам трудно поверить в упадок западной цивилизации; Америка только что начала жить, и для нее невозможно в этой стадии развития думать о смерти. Когда американцы создадут философию культуры, она оправдает свое существование естественным и неизбежным отличием от философии «Старого Света», в котором сами условия жизни столь отличны от американских.

К статьям, посвященным отдельным мыслителям или философским школам, относятся: Джон Дьюи—«Субстанция, сила и качество по Локку» [2]); А. К. Маджэмдар—«Персоналистиче-

---

[1]) Paul Arthur Schilpp, American Neglect of a Philosophj of Culture,—«The Ph. R.» 1926, v. XXXV, № 5.

[2]) John Dewey, Substance, Power and Quality in Locke,—«The Phil. R.» 1926, v. XXXV, N 1.

ская концепция природы в изложении философии Санкья»[1]); Руперт Лодж—«Мысль в платонизме»[2]) А. К. Маджэмдар—«Учение о необходимости и свободе в философии Санкья»[3]); Екатерина Джильберт—«Учение Сантаяна об эстетическом выражении»[4]); Аллан Г. Джильберт «Аристотелевский катарзис»[5]); Уоттс Кэнинигэм—«Бозанкет о философском методе»[6]); Маргарет Лэндс—«Томас Броун: ассоциационист (?)»[7]) Стерлинг Лампрехт—«Врожденные идеи у кэмбриджских платонистов»[8]).

Наконец, следует отметить напечатанные в последнем номере «The Philosophical Review» обзорную статью Андрэ Лаланда—«Французская философия в 1925 году»[9]) и доклад Франка Тилли, прочитанный на VI Международном философском конгрессе,—«Современная американская философия»[10]).

V.

The Monist. A Quarterly Magazine Devoted to the Philosophy of Science.

Монист. Трехмесячный журнал, посвященный философии науки. 1926 г. Том XXXVI. №№ 1; 2; 3; 4.

Реалистическая теория познания и эволюционное миропонимание, характерные для современной англо-американской философии, привели ее к столкновению как с механистической традицией, так и с классическим идеализмом, благодаря чему основные философские вопросы подвергаются коренному пересмотру; в то же время, неумение (и нежелание) занять последовательно-материалистическую позицию заставляет представителей современного реализма возвращаться на проторенные пути идеализма и теологии. Проблема взаимоотношения материи и духа ставится на страницах (The Monist) Ллойдом Морганом в статье «Влияние и передача. Биологический подход к философским проблемам»[11]).

Материальное тело, говорит Ллойд Морган, можно определить как совокупность (cluster) природных явлений, которые находятся в известных пространственных, временных и физических отношениях, внутренних по отношению к данному телу. В том случае, когда тело является целостной сущностью, например, атом, молекула, кристалл, организм,

---

[1]) A. K. Majumdar, The Personalistic Conception of Nature as Expounded in the Sankhya Philosophy, ibid., XXXV, № 1.

[2]) Rupert Clendon Lodge, Mind in Platonism, ibid., XXXV, 3.

[3]) A. K. Majumdar, The Doctrine of Bondage and Release in the Sankhya-Philosophy, ibid, v. XXXV, № 3.

[4]) Katherine Gilbert, Santayana's Doctrine of Aesthetic Expression, ibid, v. XXXV, № 3.

[5]) Allan H. Gilbert, The Aristotelian Catharsis, ibid, v. XXXV, № 4

[6]) G. Watts Cunningham, Bosanquet on Philosophic Method, ibid, v. XXXV, № 4.

[7]) Margaret W. Landes, Thomas Brown: Associationist (?), ibid, v. XXXV, № 5.

[8]) Sterling P. Lamprecht, Innate Ideas in the Cambridge Platonists, ibid., v. XXXV, № 6.

[9]) André Lalande, Philosophy in France 1925, ibid., v. XXXV, № 6.

[10]) Frank Thilly, Contemporary Amerikan Philosophy, ibid., v. XXXV, № 6

[11]) Lloyd Morgan, Jnfluence and Reference. A Biological Approach to Philosophical Prob lems, «The Monist» 1926, v. XXXVI, № 4.

можно говорить, что его составные части образуют субстанциальное единство. Подобные тела, равным образом, имеют внешние отношения, благодаря которым они связаны друг с другом,—часто таким образом, что они, в свою очередь, оказываются составными частями целостной сущности высшего порядка.

Аналогично этому, дух (mind) можно определить как совокупность природных явлений, которые благодаря своему субстанциональному единству образуют в нас целостную сущность очень высокого порядка—суб'ект отношений духовного характера в том широком смысле слова, при котором духовное (mental) может быть противопоставлено физическому. Мы должны также допустить, что существуют внешние отношения духовного порядка (в указанном значении слова «духовный»), отношения не только внутри того и этого, но и между тем и этим. Одна и та же совокупность природных явлений может иметь внутренние отношения как физические, так и духовные; внешние отношения между одной совокупностью и другой также могут быть как физическими, так и духовными. Для понимания того, что подразумевается под материей и духом в данном случае, говорит Ллойд Морган, достаточно сказанного.

Духовные отношения отличны от физических; для обозначения первых можно употребить термин «передача» (reference), для вторых—«влияние» (influence). Моя гипотеза, говорит Ллойд Морган, заключается в том, что все физиологические явления сопровождаются духовными и что все духовные явления сопровождаются физиологическими. Между жизнью в физическом смысле слова и духом не существует причинной связи, но такое отношение sui generis, для которого термин «сопровождение» (concomitance) представляется наиболее подходящим названием.

При конкретной постановке вопроса нужно говорить не о теле (body), но о «теле-духе» (body-mind). В том, что называется жизнью, большое число физических или телесных явлений, входящих составными частями в вещество (stuff), образуют субстанциональное единство, в системе влияний; всем этим составным частям (items) вещества жизни соответствуют явления в веществе духа. То, что, с одной точки зрения, можно назвать субстанциональным единством жизни,—с другой точки зрения, есть субстанциональное единство индивидуального духа.

Если признаваемая реальность, которую мы называем природой, едина и неделима, то мы не должны оперировать с «передачей» в недопустимом отвлечении от «влияния», и, наоборот, «влияние» подразумевает «передачу». Влияние и передача в конкретном факте нераздельны. На познавательном же и рефлективном уровне передачи история жизни, рассматриваемой с точки зрения физиологических стимулов и реакций, подразумевает историю прозорливой передачи (prospective reference).

Таким образом, пытаясь построить натуралистическое учение о взаимоотношении материи и духа, Ллойд Морган склоняется к дуалистическому миропониманию, противопоставляя духовную «передачу» физическому «влиянию». Природа для него едина и неделима, но, в то же время, он отрицает возможность сведения духа к материи (mind does not arise out of matter). В эволюции от материи через жизнь к духу он различает два аспекта: (1) натуралистический—создание нового (emergence) и (2) метафизический—вневременную активность бога. Неудивительно, что он стремится заранее застраховать свою гипотезу от материалистического истолкования (on this hypothesis no form of «emergent materialism» is tenable).

В защиту традиционного европейского идеализма, разрушаемого англо-американским реализмом и эволюционным натурализмом, раздался голос из Южной Африки. Альфред Гёрнле (Iohannesburg, South Africa) в статье «Идеализм и эволюционный натурализм»[1]) указывает, что выдающаяся роль, какую играет в современной философии понятие эволюции, об'ясняется влиянием биологических наук. Уже Дьюи под влиянием эволюционной теории Дарвина пытался создать натуралистическое учение о человеке, включающее психологию, этику и гносеологию. Бихевиоризм в психологии, инструментализм, реализм и натурализм в философии, по мнению Гёрнле, испытали влияние скорее натуралистической, а не эволюционной стороны теории Дарвина; точнее говоря, учение о случайных изменениях, борьбе за существование, переживании наиболее приспособленных не оказали заметного влияния на эволюционных натуралистов в философии. Современная эволюционная философия более обязана Спенсеру, чем Дарвину. Правда, в настоящее время философы-эволюционисты не повторяют грандиозной и бесплодной попытки Спенсера охватить всю историю космической эволюции в одной формуле, но многие из них, говоря о нарастающем богатстве вещества и субстанции, указывают последовательные ступени эволюции; так, для Ллойда Моргана эволюция протекает в направлении: материя—жизнь—дух; С. Александер понимает эволюцию как движение от пространства-времени к божеству.

Из всех современных философов-эволюционистов только С. Александер, по мнению Гёрнле, говорит об эволюции по существу, ибо для него вселенная до сих пор развивается и мир рождает новое качество—«божество». Между тем, применение принципа эволюции ко вселенной в целом (universe as a whole) приводит к противоречию, т. к. целое не может изменяться. Если предположить, например, что вселенная в целом была сначала только материей, затем живой материей и, наконец, материей, одаренной духом, то появление нового отрицает возможность того, чтобы вселенная первоначально была только материей. Перенесение принципа эволюции из его оригинального биологического контекста в учение о вселенной как о целом, приводит к целому ряду известных спекулятивных проблем; так возникает вопрос о понимании вселенной в целом как процесса, происходящего во времени, о единстве вселенной в ее само-обогащении при помощи последовательного порождения нового (novelties) и т. д. Благодаря этим проблемам возникает возможность сравнения эволюционизма с другими видами спекулятивной философии. Сравнение это, говорит Гёрнле, не в пользу эволюционизму; представители учения о космической эволюции игнорируют диалектические трудности, присущие их позиции; они стремятся согласовать свою метафизику с научными построениями вместо того, чтобы рассматривать научную точку зрения в согласии с тем, что обнаруживает весь человеческий опыт и мысль в природе вселенной.

Теория познания эволюционного натурализма, по мнению Гёрнле, представляет не меньший интерес, чем его учение о развитии. Мышление, а следовательно, и познание для эволюционного натурализма—феномен среди других феноменов, ими обусловленный, и, в свою очередь, их обусловливающий; для эволюционного натурализма, как и для других видов современного реализма неприемлема позиция идеализма, отводящего духу центральное положение во вселенной.

---

[1]) Alfred Hoernle, Idealism and Evolutionary Naturalism,—«The Monist» 1926, v. XXXVI. № 4.

Если дух рассматривается как позднее порождение в ходе эволюции, то вселенная, которая, таким образом, признается первичным фактором по отношению к порождаемому духу, не может быть понята как существующая в восприятии духа. По выражению Александера, эволюционный натурализм стремится «поставить дух на его собственное место в мире вещей». С эволюционным натурализмом легко согласиться в его отрицательной части, но спрашивается, насколько обоснованы его утверждения, достигает ли он успеха в своей попытке об'яснить познание как природное явление и построить реалистическую гносеологию, признающую об'ективное существование мира, независящего от познающего духа?

Рассматривая основные положения Ллойда Моргана и Сэллерса, Гёриле приходит к следующим выводам: эволюционный натурализм, устанавливая известные взаимоотношения между материей и духом, не выходит из круга вопросов, характерных для физических наук и психологии; вполне возможно включить разум и познание в природу, рассматривая их просто как явления, что и делает психология, но в контексте наук о природе невозможно ответить на вопрос, действительно ли природа (или что бы то ни было) является тем, что мы воспринимаем в опыте и о чьем существовании умозаключаем. Гносеологическую проблему следует отличать от постановки вопроса о познании—в точных науках. Поскольку идеалисты всегда отмечали различие между этими двумя точками зрения и противопоставляли реальность явлениям, они совершили дело непреходящей ценности, забвение или игнорирование которого эволюционными натуралистами и другими подвергает их самих же опасности.

Не менее энергично, но с некоторым оттенком сентиментальности, проповедует идеализм Гартли Бэрр Александер, который, глядя в глаза слушающих его лекции американских юношей и девушек, приходит к мысли... о бессмертии души («В глазах юности») [1].

Мое метафизическое убеждение, говорит Г. Б. Александер, сводится к тому, что весь физический мир состоит из вещества, из которого образуются сны, что он является только символом. Дух (spirit), который чудесным образом находит себя среди фантасма чувств, обнаружится еще более свободным и ясным образом в сверх-земных измерениях. Мы живем на земле, в астрономическом пространстве, истинная же реальность невидима и неосязаема, находится вне времени и пространства и является разумом, в который следует верить сильнее, чем в физические вещи. Все очарование моей работы, как преподавателя колледжа, говорит Г. Б. Александер, состоит в том, что, глядя в глаза юношей и девушек, я размышляю о бессмертии души.

Ряд статей тридцать шестого тома «The Monist» посвящен обзору новейшей американской философии. Краткий очерк развития и современного состояния инструментализма дает М. Отто («Инструментализм») [2].

Особый интерес представляет его характеристика понимания демократии в философии инструментализма. Кладя в основу демократии этический индивидуализм, определяя демократию, как признание личности первой и конечной реальностью, инструментализм в конечном итоге приходит к выводу, что демократия есть только политическое признание несоизмеримой ценности индивидуальной человеческой души.

[1] Hartley Burr Alexander, In the Eyes of. Youth,—«The Monist» 1926. v. XXXVI, № 3.

[2] M. C. Otto, Instrumentalism—«The Monist» 1926, v. XXXVI, № 4.

Подчеркивая индивидуалистическую тенденцию инструментализма, Отто определяет прагматическую философию как конкретное воплощение творческого идеализма.

Краткий обзор основных течений в логике—в странах, говорящих на английском языке, дан Гарольдом Р. Смартом («Логическая теория») [1].

Вильбэр М. Эрбэн рассматривает англо-американские эстетические теории и учения о ценности за последние два десятилетия («Теория ценности и эстетика») [2].

О влиянии мировой войны на англо-американскую этическую и социальную философию говорит Генри В. Райт («Этика и социальная философия») [3].

За последние годы, по указанию Г. В. Райта, в англо-американской этической философии обнаружились две тенденции: (1) общее стремление применять этические принципы к проблемам социальной и политической организации и (2) стремление психологов перейти от анализа и описания духовных процессов к экспериментальному изучению поведения; рациональные основания моральных суждений возбуждают меньший интерес, чем взаимодействие индивида и окружающей его природной и общественной среды.

Мировая война, прежде всего, содействовала сосредоточению внимания на проблемах политической и экономической организации,—с другой стороны, она вызвала усиленный отход от идеализма в этике, политических и экономических учениях. Об'ясняется это, говорит Г. В. Райт, отчасти убеждением, распространившимся в период войны, что гегелевский идеализм доставлял германскому национализму теоретическое оправдание его эксцессов, а отчасти—духовным истощением и разочарованием послевоенных лет. Хотя об'яснение, даваемое Райтом, не может быть признано достаточным, он прав в том отношении, что стремление создать собственную—«американскую» философию и психологию особенной интенсивности достигло именно в послевоенный период.

В отличие от Германии и вообще Европы, говорит А. А. Робэк («Психология как американская наука») [4], культурная экспансия С.-А. С. Ш. началась «снизу», а не «сверху» и выразилась скорее в области практического и полезного, чем теоретического и художественного. Психология в этом отношении является несомненным исключением, так как она в Америке вполне твердо стоит на собственных ногах и не нуждается в поддержке Европы.

Другими словами, говорит Робэк, прикладная психология в Америке достигла такого уровня развития, что европейские психологи по временам искоса на нас поглядывают, а некоторые даже позволяют себе оскорбительные выпады по поводу «Amerikanistische Tendenz» в психологии.

Обзор англо-американских работ за последние десять лет по истории философии дает Сеймур Г. Мартин («История философии») [5].

---

[1] Harold R. Smart, Logical Theory, ibidem, v. XXXVI, № 4.

[2] Wilbur M. Urban, Value theory an dAesthetics, ibidem, v. XXXVI, № 4.

[3] Henry W. Wright, Ethics and social Philosophy, ibidem. v. XXXV, № 4.

[4] A. A. Roback, Psychology as an American Science,—«The Monist» 1926, v. XXXVI, № 4.

[5] Seymour Guy Martin, History of Philosophy,—«The Monist». 1926, v. XXXVI, № 4.

Б. М. Лэнгу принадлежит статья «Юм и современная теория инстинкта» [1]).

Из статей, ставящих проблемы общефилософского характера, следует также отметить: А. Корнилиус Бенджэмин—«Существовать или не существовать» [2]); исходя из положений математической, или символической логики, автор указывает на необходимость коренного пересмотра логики формальной с точки зрения взаимоотношения силлогизма и категории существования. Г. Г. Прайс—«Реалистический взгляд на иллюзию и заблуждение» [3]); выдвигается необходимость разрешить проблему иллюзий и заблуждений с точки зрения нео-реализма.

Не ограничиваясь освещением текущих вопросов англо-американской философии, «The Monist» поставил своей задачей познакомить своих читателей с теперешним состоянием философии в Западной Европе, и, кроме того, первый свой номер целиком посвятил философии английского психолога и метафизика-спиритуалиста Джемса Уорда (1843—1925), находившегося под влиянием Лейбница и Лотце, а также биологической теории эволюции. В номере напечатано «Введение в философию» Уорда и полная библиография его произведений; рассматривается его психологическое учение (G. F. Stout и H. C. Dowdall), философия религии (W. R. Sorley), учение об опыте (E. Leroux), учение о я (J. Laird), критика натурализма (Sterling P. Lamprecht) и этика (J. E. Turner).

В ряде обзорных статей второго номера характеризуется современное состояние философии в Скандинавии, Дании (H. Höffding) и Германии: метафизика (A. Liebert), логика и гносеология (P. Linke), история философии и ее методология (A. Gorland), эстетика и философия искусства (Max Dessoir), философия природы (H. Driesch) и философия права (S. Bovensiepen).

Обзор новейшей (с 1914 г. по 1926 г.) философии Франции и стран, говорящих на французском языке, дается в статьях третьего номера: общая философия (D. Parodi), логика и методология наук (A. Lalande), этика (Georges Grand), эстетика (M. Choisy), история философии (Masson-Oursel), психология (J. Piaget), социология (G. Davy), педагогика (Ed. Claparède) и метафизика (Eugène Osty).

VI.

Mind. A Quarterly review of Psychology and Philosophy.
Мысль. Трехмесячное обозрение психологии и философии. 1926. Том XXXV. №№ 137; 138; 139; 140.

Проблема преодоления формальной логики, столь популярная в современной иностранной философии, на страницах «Mind» за 1926 год нашла себе выражение в большой статье Альфреда Сиджвика—«Различие и назначение» [4]).

---

[1]) B. M. Laing, Hume and the Contemporary Theory of Instinct, ibidem, v. XXXVI, № 4.

[2]) A. Cornelius Beniamin, To exist or not to exist, ibidem, v. XXXVI, № 2.

[3]) H. H. Price, A Realist View of Illusion and Error, ibidem, v. XXXVI, № 2.

[4]) Alfred Sidgwick, Distinction and Purpose,—«Mind» 1926, v. XXXV, № 137.

Основным об'ектом критического рассмотрения А. Сиджвика является сформулированное Ф. Г. Брэдли положение, что точность мышления — главный ключ к успеху в философии.

Контраст между точным (strict) и неточным (slipshod) мышлением, говорит Сиджвик, имеет большое значение в практической жизни, и разница между наукой и здравым смыслом заключается в большей точности первой; Брэдли отсюда делает вывод, что метафизика должна достигнуть еще большей точности мышления, чем наука. Этот метод точного мышления связан с традицией, основанной на том виде уверенности, которую дают математика и формальная логика. Для статического и внеопытного понимания мышления представляется аксиомою, что правильное познание обусловлено строгим применением закона противоречия и возможно более строгой дедукцией наших умозаключений.

Весь вопрос, однако, заключается в том, можно ли считать идеалом соблюдение возможно бо́льшей точности в словесном мышлении. Но что же такое точное мышление? Для Брэдли оно обусловлено применением закона противоречия, а также тесно связано с признанием абсурдности понятия изменения. Трюизм—«ничто не может быть чем-либо другим» истолковывается Брэдли в том смысле, что ничто, называемое А, не может быть не-А; так что истинность любого факта оказывается зависящей от того определения, какое мы даем его названию. Таким образом, формальная логика приводит к отрицанию возможности изменения; никакая видимость изменения не может поколебать уверенности Брэдли в том, что всякое изменение—иллюзия. Однако в экспериментальной науке это подчинение определениям давно уже признано препятствием к развитию знаний. Подобные случаи подчинения действительности словесным определениям изредка встречаются в науке; например, выступление Агассица против учения Дарвина с утверждением, что виды не изменяются, т. к. понятие неизменяемости входит в само определение термина «вид»; однако ученые не могут принять подобного метода доказательства. Когда факты вступают в конфликт с нашими жесткими различиями, то не факты должны уступать дорогу.

Быть может, научное мышление и здравый смысл лучше, чем философия, предохраняют от вербализма, благодаря бо́льшей близости к фактам. Те, кто привык размышлять о причинной связи между природными явлениями, часто высказываются против неэластичности языка, против искусственного характера строгих различий, и, когда раскрывается какая-либо научная ошибка (например, слишком статическое понимание «видов»), в результате открытия приходится ослабить точность некоторых определений, чья чрезмерная строгость прежде не вызывала никаких подозрений. В метафизике это не столь ясно, но, в конце концов, пользование речью обще всем видам рассуждения, и мы можем рассмотреть идеал точного мышления в свете наших знаний о правилах речи. Выдающееся значение среди них имеет правило, что на любой вопрос не может быть иного ответа, кроме «да» или «нет».

Это значит, что в тех случаях, когда мы не видим пути к ясному решению, невозможен никакой ответ, пока не сделаны дальнейшие изыскания. Всякое утверждение, основанное на законе противоречия, может иметь два значения, из которых одно—тавтологический трюизм, а другое—ложное обобщение; так, утверждение, что ничто не может быть чем-либо другим,—трюизм; утверждение же, что ничто не может быть отличным от того, как оно названо,—ложное обобщение.

Идеалу точного мышления (strict reasoning) следует предпочесть «неточное мышление» (slovenly reasoning). Спрашивается, каково же

взаимоотношение между методом мышления, которое мы назовем «эластичным» (elastic), и проблемой изменения (change). Вся суть дела в том, что нашей речи свойственны неустранимые дефекты. Благодаря этому, описание чего-либо как А предполагает, что, называя то же явление не-А, мы делаем невозможным окончательное суждение при том условии, что обе части самопротиворечивого утверждения не заключают в себе двусмысленности. Мы свободно можем предположить, что граница между А и не-А проходит различным образом в различных случаях, в различных отрезках времени. Охлаждающаяся горячая вода иллюстрирует это положение вещей. Вербалист может сказать, что ничто «горячее» не может быть ничем иным. А не может быть не-А. Между тем, горячее охлаждается и становится холодным. Самый факт изменений в наблюдаемых об'ектах обусловливает известную двойственность в наших терминах, при помощи которых мы обозначаем отдельные состояния. Ни для кого, кроме вербалистов, в этом нет ничего удивительного. Все прилагательные термины более или менее эластичны и зависят от контекста, в котором они употребляются. Как достоинство, так и недостаток нашей речи заключается в том, что одно и то же слово употребляется для различных назначений (purpose), благодаря чему в наши словесные формулировки вкрадывается известная неопределенность. Поскольку мы пользуемся речью такого именно характера, идеал «точного» мышления не имеет отношения к действительным трудностям познания. Привычное мышление по указаниям традиционной логики—должно подвергнуться преобразованию. Одно из необходимых нововведений состоит в том, чтобы связывать понятие двусмысленности (ambiguity) скорее с утверждениями или вопросами, чем с отдельными словами,—и скорее со словами, входящими в утверждения или вопросы, чем со словами, взятыми изолированно.

Понятие цели, назначения (purpose) должно притти нам на помощь. Если некоторое изменяющееся S выразить в виде S_1, S_2, S_3, ...S_{20}.....S_n то суждение S есть А может оказаться верным для одного назначения—S_3, а для S_{20} будет верным суждение S есть не-А.

Этот метод, несомненно, применялся уже давно, но его действие было затруднено благодаря тому, что не была выяснена двусмысленность, а тем самым—ограниченная ценность законов мысли. Утверждение, что, если S есть М, то оно не может быть также не-М, остается простой тавтологией, поскольку мы прилагаем его к известным случаям S, для которых М является предикатом. Когда же имеет место изменение,—например, от горячего к холодному—мы имеем право допустить, что два незначительно различные случая имеют одинаковое право на название М и что где-то на скале имеются случаи, имеющие одинаковое право на оба противоречащие названия М и не-М.

Как пример применения метода «эластичного» мышления можно привести следующее воображаемое положение. Предположим, что, по мнению одних, закон противоречия является аксиомой столь бесспорной, что даже сомнение в нем противоречит самому себе; по мнению же других, он совершенно не имеет ценности как прикладное правило. Сообразно с нашей точкой зрения, обе стороны ошибаются, так как обе они предполагают, что их утверждения остаются верными для всех назначений, т.-е., другими словами, во всех случаях приложения.

Если защитники закона противоречия согласятся, что он имеет ценность только там, где употребляемые термины свободны от двусмысленности, а противоположная сторона признает, что он не имеет ценности только там, где обнаруживается двусмысленность, то вся проблема сво-

дится к вопросу, имеет ли значение при данном приложении правила точность различения между М и не-М. Если мы допустим, что точность всякого различения искусственна, то этим путем мы приходим к существенному и интересному вопросу, сколь далеко данное суждение заслуживает доверия (how far it can be trusted).

Таким образом, рассмотрение об'ектов познания в их изменении приводит Альфреда Сиджвика к проблеме преодоления законов формальной логики; выдвигаемый им метод «эластичного» мышления является в сущности стихийным, не продуманным до конца диалектическим методом; противопоставление же «различения» (distinction) и «назначения» (purpose) характерно, как тенденция к конкретности мышления.

Подобно тому как эволюционная точка зрения, даже противополагаемая диалектической, приводит часто современных американских и английских мыслителей к необходимости критического рассмотрения законов формальной логики, противоречащих принципу изменения,—точно так же и реалистическая теория познания, даже в той ее форме, которая допускает метафизическую и теологическую интерпретацию, выдвигает ряд существенно важных вопросов о взаимоотношении познающего суб'екта и познаваемых им реальных об'ектов. Так, на страницах «Mind» Стронгом выставляется гипотеза, каким образом получают существование (come into being) чувственные явления (sensible appearances), понимаемые им как качественные предметы, относительно которых полагают, что они существуют (presumed to exist), т.-е. как предметы видимые, слышимые или чувствуемые в известное время и в известном месте («Генезис явлений: I. Расстояние и величина»; «Генезис явлений: II. Чувственные качества»)[1].

Задача Стронга—показать, что чувственные явления, поскольку они правильны (veridical), совпадают с существующими вещами, благодаря чему мышление достигает самих вещей и рассматривает их непосредственно. Но так как явлениям не всегда соответствуют реальные вещи и простой факт являющейся вещи не может служить гарантией ее существования, то необходимо выяснить, говорит Стронг, в чем состоит сущность явлений. Последние можно определить как фикции (figments), которые могут совпадать, но могут и не совпадать с действительными фактами; фикции эти обусловлены двумя факторами: чувствительностью и активностью. Наше действие (action), или путь нашего поведения по поводу данного состояния чувствительности (а это состояние осуществляется в нас, там, где происходит мозговой процесс),—служит причиной того обстоятельства, что это «состояние» кажется происходящим вне нас и, притом, более простым, чем в действительности это имеет место. Психологически все явления в этом смысле иллюзорны, так как состояния нашей чувствительности упрощаются и проецируются в пространство вне нас. Таким образом, чувственные явления оказываются результатом моторной реакции, упрощающей и проецирующей состояния чувствительности—ощущения, которые проявляются в ряде внутренних мозговых процессов и состоят из ряда небольших составных частей, не наблюдаемых в «явлениях», но предполагаемых этой гипотезой, «совершенно аналогичной атомистической теории в физике».

---

[1] C. A. Strong, The Genesis of Appearances: I. Distance and Magnitude. «Mind» 1926, v. XXXV, № 137.
C. A. Strong, The Genesis of Appearances: II. Sensible Qualities, ibidem, № 138.
См. также: H. N. Randle, Mr. Strong on the Genesis of Appearances ibidem, № 139.

Благодаря процессу симплификации, упрощения, мелкие составные части чувствительности—пространственные, или временные, или те и другие вместе—дают начало явлению, которое неделимо на части, а следовательно, просто и едино. Следовательно, внешнее положение (externality) и простота явлений—данные действия (action), а не чувствительности. В этом смысле искусственны и фиктивны: внешнее положение «явлений», пропорциональное изменение их размеров в связи с расстоянием, простота в пространственном и временном отношении и даже сама их об'ективность. Элиминируя эти производные черты, мы достигаем основных, чувственных, элементов (sense, sensation, sentience).

Об'ективное знание есть совпадение реальных вещей и явлений; задача познания—найти в явлениях их истинную (veridical) часть; таков путь здравого смысла, а в дальнейшем—научного мышления.

Психология от «явлений» идет к чувственным элементам подобно тому, как физика—от феноменов к атомам.

Трансцендентность, заключающаяся в познании, говорит Стронг, получает должную оценку в этой гипотезе, согласно которой она состоит в пользовании данными чувственности как знаками (sign). Строго говоря, в мышлении имеет место только значимость (significance)—об'ект как познаваемый (as known); однако, в случае правильного познания, поскольку об'ект как познаваемый совпадает с об'ектом как существующим (as it exist),—это именно последний нам представляется (has been made present to us), и познание оказывается вполне трансцендентным. Его трансцендентность сделалась возможной благодаря фикции, будто состояния чувственности находятся вне нас, хотя в действительности они—в нас,—и что они просты, хотя в действительности они сложны. Тем не менее эта гипотеза, по мнению Стронга, подтверждает нашу естественную уверенность в том, что при помощи этой фикции мы достигаем знания действительности (knowledge of fact).

Таким образом, позиция, занятая Стронгом, страдает внутренней двойственностью: если, с одной стороны, он готов допустить «трансцендентное» познание действительности, познание об'ектов «как существующих», то, с другой стороны, результат познания, по его гипотезе, необходимо оказывается фиктивным, а сама об'ективность—только искусственным построением человеческой психики. Ближайшей причиной этой двойственности является сознательный эклектизм Стронга, так как его теория, по замыслу автора, должна занять место между нео-реализмом и критическим реализмом. Вместе с первым он допускает, что явления, поскольку они верны, совпадают и идентичны с реальными вещами; вещи же действительно находятся в пространстве и времени, как это кажется (appear to be). Вместе со вторым он настаивает, что явления могут быть не верными (non-veridical) и что в действительности все они, в большей или меньшей степени, оказываются отличными от реальных вещей.

Основной же причиной двойственности учения Стронга, как и всего вообще современного англо-американского реализма, является противоречие между материалистической тенденцией, проявляющейся в признании об'ективно существующего об'екта познания, и тенденцией идеалистической, обусловленной принципиальным отказом признать возможность окончательного сведения всех духовных явлений к материи.

Вопросам логико-познавательным, в применении к учению Кейнса о вероятности (J. M. Keynes, A Treatise on Probability, London 1921),

посвящены две статьи: Ритчи—«Индукция и вероятность»[1]) и Найсбета—«Основания вероятности»[2]).

Ритчи выставляет положение, что вопрос: «Каким образом индуктивное обобщение может получить большую числовую вероятность?»—является псевдо-проблемой, так как ответ на него должен быть отрицательным. Настоящая проблема индукции состоит в вопросе: «Каким образом может нарастать вероятность индукции?» Найсбет, противопоставляя теорию повторяемости и теорию, принимающую во внимание «степени знания», отдает предпочтение первой из них.

Критическое рассмотрение эстетической теории Бенедетто Кроче дано Луи Арнольдом Ридом («Художественный опыт»)[3]).

Под термином «художественный опыт», по мнению Л. А. Рида, можно понимать: (1) опыт художника, творца художественного произведения и (2) опыт художественного критика, или вообще ценителя искусства, воспринимающего законченное произведение. Задачей своей работы Рид ставит преодоление учения Б. Кроче о том, что с философской точки зрения, противополагаемой точке зрения эмпирической, оба эти вида художественного опыта тождественны и различаются лишь степенью.

Между тем, по указанию Рида, эмпирические данные обладают первостепенной важностью для эстетики и обусловливают различие между вышеуказанными видами художественного опыта—не только в степени, но и по существу. С этой точки зрения особое значение в художественном «выражении» приобретает актуальное физическое воплощение, что игнорируется Б. Кроче.

Условно можно говорить об опыте в прошлом и об опыте в настоящем—опыте вдохновляющем, вдохновении (inspiration). Последний является «опытом более или менее специфического аспекта об'ективного мира» и включает в себя не только познавательные моменты, но также чувства и устремления. Вдохновение переходит за границы элементарных человеческих «вещей», каковы, например, рождение, смерть, любовь, ненависть, неудача, триумф, и становится мистическим перенесением в более обширную Жизнь вещей (a mystical transportation into a larger Life of things). Вдохновение при создании действительно великих художественных произведений превращается, таким образом, в мистическое, космическое чувство.

Всякое вдохновение является приятным чувством гармонии, чувством настоящей ценности (intrinsic value), но если бы дело ограничивалось этим, то не существовало бы никакого искусства. Гармония сочетается с элементом разногласия (within the harmony is a discordant element). Художественный опыт гармоничен, но, подобно всем опытам жизни, он заключает в себе зерно собственного разложения. Поскольку он есть, он ценен и гармоничен, но, поскольку он есть, его вот уже нет (but as it is, it already is not), в несколько мгновений он уйдет, и едва ли удастся снова его уловить.

В опыте художественного вдохновения проявляется не только чувство гармонии и ценности, но и желание преодолеть трагедию времени и изменения, придающее всему опыту в целом чувство известного беспокойства и порыва. В желании этом можно выделить: (1) стремление

---

1) A. D. Ritchie, Induction and Probability—«Mind» 1926, v. XXXV, № 139.

2) R. H. Nisbet, The Foundations of Probability,—ibidem, № 137.

3) Louis Arnaud Reid, Artistic Experience,—ibidem, № 138.

схватить изменчивое настроение, сделать текучее устойчивым, придать постоянное выражение (expression) тому, что можно постигнуть только во вспышках интуитивного проникновения, и (2) стремление узнать об'екты более ясно и определенно. Кроме того, необходимо принять во внимание известные предвосхищения воображения (imaginative anticipations), позволяющие художнику уже заранее представлять свой замысел воплощенным, а также стремление к само-реализации и общению.

Анализ термина «выражение» вскрывает следующие его значения: (a) телесные активности внутренние и внешние, заключающиеся в опыте, связанном с вдохновляющим об'ектом, являются «выражениями», в смысле физических коррелятов духовных процессов; (b) «выражение»—весь творческий процесс, от начала до конца активной обработки материала, и (c) удовлетворение желаний художника в акте творчества также можно назвать «выражением».

Вместе с тем, нельзя говорить о «выражении» как о воплощении (embodiment) наших желаний и чувств; назвать внешний физический предмет выражением, воплощением внутренних состояний можно только в виде метафоры, по существу же это неправильно. Здесь возникает вопрос, каким образом предмет искусства—физический посредник сам по себе мертвый, может представить нам художественный опыт столь живо, что мы впадаем в иллюзию, будто перед нами—действительный опыт. Единственный возможный ответ, говорит Л. А. Рид, состоит в том, что этот посредник в известной степени символичен,—что, воспринимая его, мы, в то же время, сквозь него проникаем в царство духовного опыта. Процесс эстетической символизации столь же сложен, как духовная жизнь, и точного знания о нем почти не существует. Произведение искусства вследствие своей символичности не может передать опыт вдохновения точно таким, каким он был до материального воплощения. Таким образом, следует различать первоначальный «опыт вдохновения» (experience of inspiration) и конечный «опыт от произведения» (experience of the work); в их расхождении большую роль играет материал художественного произведения. Проблема творчества неразрешима с общефилософской точки зрения и требует эмпирического изучения роли материала. Противопоставление художественного творчества (artistic creation) художественной оценке (artistic appreciation) не позволяет согласиться с теорией Б. Кроче как с несущественной и нереальной абстракцией.

Учение Рида о космической ценности как о первооснове всех конечных, человеческих ценностей—в приложении к теории художественного творчества приводит к ярко выраженному мистицизму: если произведение искусства для Рида является только символическим воплощением духовной жизни художника, то, в свою очередь, само вдохновение—текучее и непостоянное, постигает космическую жизнь только в вспышках мистического проникновения.

Неутомимый виталист Эдженно Риньяно выступил и на английском участке международного фронта борьбы против материализма, напечатав в «Mind» статью «Психология в ее отношении к философии и науке»[1]), помещенную также и в «Revue de Métaphysique et de Morale»[2]).

---

[1]) E. Rignano, Psychology in its Relations to Philosophy and Science,—«Mind» 1926, v. XXXV, № 140.

[2]) E. Rignano, La Psychologie dans ses rapports avec la Philosophie et avec la science,—«R. de M. et de M.» 1926 № 4; см. «Под Знаменем Марксизма» 1927 № 1.

Из статей «Mind» следует, наконец, упомянуть: Уайттекер—«Вико и его Новая Наука о человечестве» [1]; Радакришнан—«Некоторые проблемы индийской философии» [2]; Тэйлор—«Некоторые черты этики Бэтлера» [3]; Тэйлор—«Формы и числа: исследование платоновской метафизики» [4].

Михаил Дынник.

(Продолжение следует).

Аристотель. Поэтика. Перевод, введение и примечания Н. И. Новосадского. Изд. «Academia». Ленинград 1927. Стр. 120.

Эта книга во всех отношениях заслуживает внимания читателя журнала «Под Знаменем Марксизма». Изданный безукоризненно в смысле «научного аппарата», перевода и критики текста, этот замечательный памятник греческого художественного мировоззрения представляет интерес не только для историка эстетических учений, но и для всякого, изучающего историю древне-греческого материализма. История материализма возможна лишь на базе научного изучения исторической культуры греков, а с своеобразнейшей из прослоек в этой культуре, с художественно-музыкальной идеологией, мы можем ознакомиться лишь по теоретическим произведениям об «искусстве», о «поэзии», о «музыке». Первые марксистские попытки (брошюра т. Пикеля о Демокрите и др.) осветить историю древне-греческого материализма с точки зрения исторического материализма кончились своеобразным перепрыгиванием от «базиса» прямехонько к «надстройке», не учитывающим, что идеология, частью которой являются философские теории, представляет собой нечто крайне сложное, связанное с экономикой тысячами переходных, еще не исследованных, а для нас даже исчезнувших навсегда культурных прослоек. К числу таких переходных нитей, имеющих необычайно широкое социально-бытовое значение, относится и греческое искусство, в частности, музыкальная культура. Как и вся греческая литература по истории музыки, поэзии и т. д., «Поэтика» Аристотеля является лишь отражением существующей художественной культуры.

Примеров такого тесного жизненного практического взаимоотношения «теории» и «действительности» можно привести и из «Поэтики». Например, Аристотель доказывает, что ямб более всех метров подходит к диалогу, ссылаясь на разговорную речь. «В беседе друг с другом мы очень часто говорим ямбами, а гекзаметрами редко и при том нарушая тон разговорной речи» (1449 a). Или, 1450 b: раз'ясняя место и роль «мыслей» в трагедии, как способность говорить относящееся к делу и соответствующее обстоятельствам, Аристотель добавляет, что то же самое в речах составляет задачу политики «и ораторского искусства». «Нужно заметить, говорит он вслед за этим,—что древние поэты пре-

---

[1]) T. Whittaker, Vico's New Science of Humanity,—«Mind» 1926, v. XXXV, №№ 137, 138, 139.

[2]) S. Radhakrishnan, Indian Philosophy: Some Problems, ibidem, № 138.

[3]) A. E. Taylor, Some Features of Butler's Ethics, ibidem, № 139.

[4]) A. E. Taylor, Forms and Numbers: A study in Platonic Metaphysics ibidem. № 140.

ставляли своих героев говорящими, как политики, а современные—как ораторы. Древний биограф Софокла Истр говорит, что Софокл старался приноровлять свои трагедии к способностям актеров [1]).

Вот в каком смысле можно говорить о значении «Поэтики» для марксиста-историка древне-греческой философии.

Но «Поэтика» имеет глубокий интерес и для историка материализма. Знакомство с поэтикой Аристотеля показывает, какое огромное значение имеет литература его предшественников в этой области, которых отнюдь нельзя упрекнуть в симпатиях к идеализму, метафизике и мистике Платона. Первым философом, поставившим вопросы эстетики в конкретной исторической плоскости, был Демокрит: он связывал учения о ритме, гармонии и метрике в общую теорию музыки, как это и было в действительности в его время. На почве этого понимания музыки стоит и Аристотель. Он оперирует общеизвестными фактами. Напр., он не считает нужным об'яснять подробно, что значит «музыкальная композиция»: «текстом, — говорит он, — я называю самое сочетание слов, а что значит «музыкальная композиция»—ясно всем» (VI, 1449 b). Сочетание слов, согласно его мысли, одна из сторон музыкального содержания трагедии, ибо речь идет об «украшенной» речи, т.-е. о речи, имеющей ритм, гармонию и метр» (1449 b). Трагедия состоит из шести составных частей, и в числе их должны быть как текст, так и музыкальная композиция (1450 a), так как текст есть об'яснение действий посредством слов (1450 b, 49), а воспроизведение действия и есть трагедия. «Музыкальная композиция есть важнейшее украшение трагедии» (ib.). Другими словами, трагедия не сводится к поэтическому тексту, но внутренне и непрерывно сочетается с музыкальной композицией»: как для Демокрита, так и для Аристотеля, обработка «текста» есть часть «музыкальной» обработки.

История греческого театра есть история хора, т.-е. музыкального содержания драмы. Музыкой драмы была песня, соединяющая текст с движением и мелодией,—задача, которую и выполнял хор. Ее значение великолепно иллюстрируется не только тем, что ни у одного из трагиков древности нельзя найти трагедии, в которой не было бы хора, но и тем, что исторические и социально-политические условия, вызывающие тот или иной поворот в развитии драматического искусства, в первую очередь отражались на положении хора в трагедии.

Читая трагедии Эсхила и Софокла, мы привыкли перебегать через выступления хора, и интересоваться лишь развитием действия. Между тем в греческой трагедии хору принадлежало центральное место. Это не было партией на-ряду с другими партиями, но было внутренне связано с развитием всей драмы, проходило через все сцены от начала до конца, не говоря уже о том, что произношение слов на сцене должно было быть строго созвучным с пением хора. Вот почему развитие и видоизменение драмы было не чем иным, как изменением и развитием значения и места хора на сцене. Землевладельческая аристократия, оберегавшая «строй отцов», покой и иерархию гомеровской Эллады, создала трагедии Эсхила, в которых хор связан со всей драмой в целом внутренне и непрерывно. Выделить хор из эсхиловых трагедий просто-на-просто невозможно. Индивидуалистическая психология торговой ари-

---

[1]) A. Westermann, Veterum script. graeci minores, Brunsw. 1845, p. 128; Н. И. Новосадский, примеч. IX. 6.

стократии наложила новую печать на драму в форме той роли, какую Софокл предоставил играть хору в своих трагедиях: роль созерцательницы и судилища. В V веке, идущие с низов денежно-торговые и демократические классы, фабриканты-рабовладельцы, банкиры и ремесленники, с их психологией «эпохи просвещения», с их революционным по форме индивидуализмом, вместе с крушением старинной предписанной богами морали, подготовили психологически почву для нового содержания еврипидовой драмы — внутренней борьбы человека. Поэтому Еврипиду лишь оставалось уничтожить былое значение хора и выдвинуть актера-певца на первое место.

Время, когда писалась «Поэтика», т.-е. 336—322 годы до н. э.[1]), было «эпохой» разложения старинной «отцовской» музыкальной культуры.

И замечательно, что музыка сама, в свою очередь, освобождается от слова, когда хор теряет былое первостепенное значение и уступает место личности и «внутренней борьбе» личных переживаний. С этого момента музыка превращается в «чистое» «психологическое» искусство ритма и гармонии, а слово, обособляясь в самостоятельную науку риторики, постепенно приобретает узко грамматическое значение в современном смысле. В конце IV века этот процесс разложения старинного патриархально-гомеровского влияния музыки является законченным: тон отделяется от слова, музыка обособляется от лирики, действие отрывается от переживаний, мелодия—от танца.

Изучение греческого искусства необходимо для понимания философии, которая была его идеологическим отложением. В то же время искусство в свою очередь нас непосредственно вводит в отображаемые им быт, право, мораль, в борьбу общественного мнения, в религиозные традиции и т. д.

Зависимость Аристотеля от Демокрита можно отметить и в ряде специальных проблем. Укажем на два понятия — στοιχεῖον и μίμησις.

Общеизвестно аристотелевское употребление в «Поэтике» термина στοιχεῖον.

Он говорит, что «область, которая относится к слову», относится не к поэтике, а риторике, но XX и XXI главы целиком посвящены тем не менее вопросам грамматики. И вот в этих-то главах он говорит о буквах не иначе, как о звуках (1457 b, XXI, стр. 68). Филологически нет единогласия относительно перевода στοιχεῖον словом «звук», но в пользу перевода Н. И. Новосадского—«основной звук» (20, 1456 b) говорит вся история древне-греческой культуры. Это понимание στοιχεῖον, как основного звука, вытекает не только из греческого восприятия грамматики и поэзии, как неот'емлемой части музыки, но и из прямых свидетельств греческих грамматиков. В одном из фрагментов Аммония De interpretatione, 23, 17 мы читаем следующее: «хотя γράμμα и στοιχεῖον являются синонимами, в том смысле, что употребляются как о написанных буквах, так и о произносимых, но в точном словоупотреблении γράμμα употребляется в первом случае, а στοιχεῖον в последнем» (см. Diels, Elementum, στοιχεῖον, S. 58).

В связи с этим заслуживает быть отмеченным следующее замечание Н. И. Новосадского, имеющее тесное отношение к интересующему нас понятию. Слово «читатель» переводчик комментирует: «Читающий (ἀκούειν) — здесь идет речь не о зрителях и слушателях трагедии, а о читателе... Так как древние греки читали даже для себя вслух

---

[1]) Доказательство у Н. И. Новосадского, стр. 8.

то αxουειν имело то же самое значение, какое и «συγίγνσxειν» (стр. 93).

Мы укажем еще на одно теоретико-музыкальное понятие, разработанное Аристотелем. Речь идет о художественном «подражании, μίμησις. Искусство—это «подражание» природе путем ее творческого воспроизведения. Но известно, что первым философом, поставившим в качестве научной проблемы понятие γράμμα, был Демокрит. Демокрит ввел это понятие для об'яснения происхождения искусства. Искусство пения Демокрит об'яснял и оценивал как подражание певчим птицам—ласточке и лебедю».

И это стало довольно распространенным пониманием у последующих греческих писателей. Музыка, согласно этому пониманию, выражает чувства даже тогда, когда она не прибегает к словам, к «тексту». Это и было то «суб'ективное» направление, которое господствовало в музыке при жизни Демокрита и Платона и расценивалось новыми социальными группировками, как «настоящая музыка» [1]). Сравнение у Демокрита музыки, как искусства «подражания», с пением птиц тем более характерно, что эта «настоящая» и «чистая» музыка стремилась выражать именно жизнь природы [2]).

Мы не можем здесь входить в подробный анализ аристотелевского учения об искусстве, которое не только не исчерпывается его «Поэтикой», но, наоборот, предполагает знакомство с такими произведениями, как «Физика» [3]).

Что касается перевода, то надо отметить ряд новых кон'ектур, неизвестных Кристу, тексту которого следовал переводчик (Aristotelis de arte poetika liber. Rec. Quil Christ. Lips, 1910). Некоторые из этих кон'ектур настолько очевидны (напр., 1451 b и 1461 b, см. стр. 111), что придают рецензируемому переводу значение европейского литературного события.

Сомнение вызывает перевод στοιχεῖον термином «звук». Мы уже приводили соображения, в силу которых значение термина στοιχεῖον можно выразить лишь словом «з в у к». И тем не менее Н. И. Новосадский поступает неправильно и тогда, когда он этот термин п е р е в о д и т через «звук», и тогда, когда он, желая пояснить этот термин, ссылается на «метафизику» 3, 1014а 31, где дается определение понятия στοιχεῖον. В первом случае мы имеем вполне определенное слово: «буква», если буква берется здесь в с м ы с л е произносимого «звука», то это еще не значит, что мы можем спокойно поставить второе слово на место первого. Это ведь относится к толкованию, что, кто бы ни употреблял этот термин в грамматическом смысле [4]), употреблял его в акустическом смысле [5]). Во втором случае — в ссылке на «метафизику» 1014а—кроется какое-то недоразумение, так как Аристотель здесь придает термину στοιχεῖον значение физической неделимой со-

---

[1]) См. E. Frank: Plato u. die sogenannte Pythagorier, S. 338. Ann. 19 и 20.

[2]) Plato, Законы, 669; Д. и Гос. 396 B.

[3]) Cp. Phys. B. 8, 199 a 15 сл.

[4]) Напр. Платон, Phileb. 186: «установив число всех букв, Платон каждой в отдельности и всем вместе дал название στοιχεῖον».

Или здесь же у Аристотеля Poet. 1456 b 20: στοιχεῖον, συλλαβή, σύνδεσμος, ἄρθρον буква, слог, союз» и т. д.

[5]) Это не оспаривается переводчиком и здесь не подлежит доказательству.

ставной частицы или «элемента». Поэтому интересующее нас место из «Поэтики» должно быть переведено так: «буква—это звук неделимый, но не всякий, а такой, из которого естественно возникает разумное слово». Стало быть, στοιχεῖον у греков означает не всякий звук, а такой, из которого состоит и на который разлагается слово, т.-е. произносимая буква. Перевод не следует смешивать с толкованием.

Во «Введении» и «примечаниях» читатель найдет необходимые сведения об истории написания и важнейших мыслях «Поэтики», об ее исторических судьбах, о различных ее переводах, о встречающихся в ней именах, а также об истории «Поэтики» в России. Характеристика самой теории получается, однако, односторонней, поскольку автор сознательно ограничивается почти что филологическими проблемами. Ученых и поэтов, философов и художников уж слишком односторонне отрывает переводчик от исторической, живой, конкретной, культурной обстановки и превращает их в своих «источников», или, в лучшем случае, «теоретиков», далеких от действительной жизни.

Но текст и все, что необходимо знать для понимания текста,—преподнесены безупречно.

Гр. Баммель.

А. С. Ирисов. З в у к и м у з ы к а. Под ред. А. Бачинского. Гиз. 1926 г.

Книжка Ирисова показывает, насколько тесно связано физическое учение о звуке с основными вопросами музыковедения. При всеобщем одностороннем увлечении техницизмом книжка такого рода, трактующая физическую теорию в подобном «искусствоведческом» разрезе представляет собою редкое и тем более заслуживающее внимания явление. В физике нет другого отдела, который был бы столь же тесно связан с вопросами искусства. Между оптикой и теорией живописи нет даже приблизительно такой связи, как между акустикой и музыкой.

А. С. Ирисов прежде всего физик, и дает популярное изложение главы из физики; но вместе с тем он, как музыкант, достаточно в курсе дела в вопросах музыковедения и знаком также с выдвинувшимся за последнее время естественно-научным методом в музыкальной науке. Интерес книжки Ирисова заключается в том, что кроме обычного учения о звуке, много раз изложенного в различных популярных книжках, мы найдем здесь обзор новейших достижений в области музыкальной акустики.

Связь акустики и музыки проявляется прежде всего в исследовании того звукового материала, который дается, «продуцируется» музыкальными инструментами и голосами певцов.

Точная естественно-научная характеристика инструментов различных типов и звуков, ими издаваемых, анализ и синтез тембров, точная характеристика гласных и согласных звуков; далее—«архитектурная акустика», т.-е. рациональное изучение акустики помещений, с точки зрения их пригодности и удобства для публичных музыкальных исполнений—во всех указанных вопросах музыковедение непосредственно опирается на данные акустики. В указанных областях в новейшее время достигнуты столь значительные успехи, что все старые изложения учения о звуке потеряли всякую цену.

Но, кроме указанных музыкально-технических вопросов, существуют принципиальные дискуссионные вопросы, в которых теория музыки точно также опирается на акустику. Это—вопросы о консонансе и диссонансе, о происхождении ладов и гармоний, об осознании гармонических отношений, о значении так называемых музыкальных «призвуков», о натуральном и темперированном строе, о расширении тональной системы и т. д. Указанные вопросы также затрагиваются и отчасти излагаются в книжке Ирисова, при чем вопросы музыкальной теории трактуются в духе передового, естественно-научного метода. Впрочем, дискуссионные вопросы последнего рода излагаются весьма бегло и мимоходом, что вполне понятно, так как центр тяжести книжки лежит в популярном изложении учения о звуке и в обзоре новых работ по акустике.

Обычное изложение акустики в курсах физики страдает сухостью и отвлеченностью; акустика рассматривается, как второстепенный, мало существенный отдел. Книжка Ирисова, освещающая предмет с новой стороны, несомненно, содействует поднятию интереса к акустике и может служить существенным дополнением к курсам физики. Она представляет интерес как для изучающих естествознание, так и для интересующихся научным (не метафизическим) искусствоведением.

И. Орлов.

СООБЩЕНИЯ И ЗАМЕТКИ.

Обществу Воинствующих Материалистов[1]).

Уважаемые товарищи!

Только к вечеру 7-го я узнал, что 10-го февраля в О-ве Воинствующих Материалистов предположено принять декларацию. В виду того, что теперь происходит пленум ЦК, я могу только очень коротко отметить некоторые пункты этой декларации.

Фактически я до сих пор не принимал участия в работе О-ва Воинствующих Материалистов, но полагаю, что эта декларация сделает невозможным мое участие в этой работе и в дальнейшем.

Я не знаю, какую цель должна преследовать эта декларация. Неужели же кто-нибудь из членов О-ва воображает, будто бы среди коммунистов-ленинцев найдутся люди, которые третировали бы изучение материалистической диалектики, как схоластику, а диалектику рассматривали бы как второстепенную, несущественную часть марксистского воззрения? Ясное дело, что такие люди никак не могли бы быть лениницами-коммунистами. Очевидно, это местечко предназначено для того, чтобы контрабандой протащить какие-то чисто индивидуальные воззрения и изобразить нескольких лиц признанными истолкователями Маркса, Энгельса и Ленина.

Насколько сложен вопрос, лучше всего показывает, например, лежащая сейчас передо мною 9—10 книжка журнала «Под Знаменем Марксизма» за 1926 г. Я нахожу здесь статью о Пауле Каммерере, принадлежащую перу Дучинского и напечатанную без всяких редакционных примечаний. Здесь, между прочим, указывается, что хотя Каммерер не причисляет себя к сторонникам механистического понимания жизни и т. д., все же «правильное и целостное представление о природе жизни можно, по его мнению, получить в том случае, если рассматривать жизненные явления как высшие усложнения явлений физико-химических». О Каммерере указывается, что он стоит на почве принципов так называемого механо-ламаркизма. Он находит, что «одно постоянно переходит в другое, а отчетливых границ вообще нет нигде в природе». И, резюмируя его воззрения, Дучинский отмечает: «таковы его формулировки, о т р а ж а в ш и е д и а л е к т и ч е с к о е п о н и м а н и е я в л е н и й м и р а».

Я не стану напоминать товарищам, как ополчился на меня, например, тов. Вишневский за это самое утверждение, что отчетливых границ вообще нет нигде в природе.

Очень просил бы также обратить внимание на статью Василия Слепкова, напечатанную в той же книжке журнала «Под Знаменем Марксизма» и озаглавленную «Витализм, механизм и диалектика».

Здесь, на стр. 90—91, мы читаем: «В основе жизни лежат физические и химические процессы, и, таким образом, жизнь подчиняется универсальным законам сохранения материи и энергии».

---

[1]) Помещая письмо тов. И. И. Скворцова, редакция считает необходимым подчеркнуть свое решительное несогласие как с общим направлением письма, так с отдельными его положениями.—**Ред.**

Товарищи, вероятно, еще помнят, с каким пристрастием допрашивал меня тот же Вишневский - неужели же я настаиваю на том, что закон сохранения энергии не знает никаких из'ятий». А между тем, как ясно следует из моей книжки и из ряда полемических статей, именно в признании универсальности закона сохранения энергии я видел основу механистического понимания.

На стр. 91 мы читаем: «Витализму с его метафизической абсолютной специфичностью он противопоставляет идею относительной «автономии жизненного процесса», или на стр. 92: «Безусловно правильную и уже оправдавшую себя мысль о сведении процессов жизни на физику и химию» и т. д.

Словом, всякий не предубежденный товарищ, читавший статью Василия Слепкова, убедится, что он повторяет утверждения Тимирязева, мои и т. д. и, повторяя их, придает им такой вид, как-будто они направлены против нас.

Разумеется, в таком Обществе, как Общество Воинствующих Материалистов, такие полемические приемы не приведут к поставленной ими цели.

Приведу еще стр. 98. Здесь я читаю: «Именно на физиологических науках, занимающихся, между прочим, сведением жизненного процесса на более элементарные физико-химические процессы, именно на этих науках особенно хорошо видна относительность жизненной автономии и относительность изучающих жизнь наук» и т. д.

Товарищи, конечно, не станут отрицать, что именно вокруг этих-то утверждений, содержащихся в моей брошюре и статьях, и разыгралась вся полемика.

И вот в то самое время, когда журнал, редактирующийся т.т. Дебориным и Каревым (я более года не принимал в редактировании журнала никакого участия), начинает без всяких редакционных примечаний печатать такие статьи, заключающие несомненнейшие элементы так называемого механистического миропонимания, О-ву Воинствующих Материалистов предлагают осудить такое миропонимание. Ясно, что при этом кто-то стремится не к выяснению, а, как раз, к затемнению отношений, к созданию «дымовой завесы».

Укажу также, что не далее как в 17-й книжке журнала «Вестник Коммунистической Академии» появилась статья Тимирязева, в которой с полной несомненностью выяснены те искажения, которым воззрения Маркса и Ленина подвергаются у противников так называемого механистического понимания. И вот, в это-то самое время кому-то захотелось эти искажения выдать за ленинские воззрения.

Я очень торопливо набрасываю эти свои соображения, потому что сейчас же должен идти на пленум ЦК. Очень прошу, несмотря на всю беглость этих соображений, огласить это заявление в том заседании О-ва Воинствующих Материалистов, в котором будет решаться вопрос о декларации.

Я полагаю, что полемика только еще разгорается, полемика далеко еще не закончена, позиции противников в этой полемике далеко еще не выяснены, ответы на те обвинения, которые содержатся в статье Тимирязева, еще не появились, а потому всякий беспристрастный человек признает, что рано принимать декларацию, тем более что неизвестно—против кого она направлена: то ли против Дучинского, то ли против Слепкова, печатавшихся в «Под Знаменем Марксизма», журнале, редактировавшемся Дебориным и Каревым. Но во всяком случае ясно, что она направлена против воззрений Каммерера. Но в таком

случае не будет ли прямее открыто солидаризироваться с теми, кто вел против него в Австрии травлю, а не печатать такие статьи, как статья Дучинского? И не будет ли лицемерием исхваливать Каммерера за «формулировки, отражавшие диалектическое понимание явлений мира», и пытаться у нас начать травлю против тех, кто выдвигает эти самые формулировки?

И уж не хотят ли заставить нас следом за т. Каревым повторять, что диалектика Гегеля была материалистическая? Тов. Вас. Слепков, как и Ленин, отмечают, что «механический»=(равно) материалистический. А если так, то уж не хотят ли заставить нас от материалистической диалектики Маркса-Ленина вернуться к иделистической философии Гегеля?

Декларацию, которая ничего не выясняет, а, напротив, угрожает все запутать, могут принять только лица, которым зачем-то требуется не марксизм-ленинизм, а его вольные искажения.

Еще раз очень прошу огласить это мое заявление и приложить его к протоколу.

С тов. приветом И. Скворцов.

Условия приема в Институт Красной Профессуры на 1927/28 учебный год.

На основное отделение.

1. На все основные отделения принимаются лишь члены ВКП(б), обладающие 5-годичным партийным стажем.

Примечание. Для рабочих в отдельных случаях допускается, как исключение, понижение стажа.

2. Товарищи, желающие поступить в Институт Красной Профессуры, должны представить в правление Института (Остоженка, 53) не позднее 1 мая 1927 года: 1) рекомендацию Центрального Комитета ВКП(б), ЦК Нацреспублик, Обкомов (оббюро) или Губкомов ВКП(б); 2) заявление с указанием адреса; 3) краткую автобиографию; 4) засвидетельствованный партстаж; 5) копию воинского документа; 6) заключение медицинской комиссии о состоянии здоровья за последние 2—3 года и 7) печатные работы (если последние имеются). В заявлении должна быть указана желательная для данного товарища тема пробной вступительной работы и отделение, на которое товарищ желает поступить.

Примечание. От поступающих на естественное отделение, ставящее своей задачей дать товарищам с законченным естественно-историческим образованием, подготовку по истории естествознания, техники и философии, представления письменной работы не требуется, но требуется представление свидетельства об окончании соответствующего вуза или свидетельство о завершении всей программы вуза за исключением специальной (дипломной) работы.

3. Заявления рассматриваются мандатной комиссией и затем поступают в правление Института. В случае удовлетворительного решения вопроса, правление допускает соискателя к представлению письменной работы. Тема работы устанавливается по соглашению с приемочной комиссией Института, производящей устный коллоквиум. Предельным сроком представления письменных работ устанавливается 1 июля 1927 года.

4. Все соискатели, пробные письменные работы которых будут признаны удовлетворительными, допускаются к устному коллоквиуму в промежуток между 1 и 15 сентября, после чего правление имеет окончательное суждение о кандидате.

5. Поступающие на любое из отделений Института экзаменуются по философии и теоретической экономике; поступающие на отделения философское, экономическое, историческое и правовое сверх того экзаменуются по истории, а поступающие на правовое—и по теории права; для поступающих на естественное отделение помимо экзамена по философии и экономике обязателен коллоквиум по вопросам теоретического естествознания. Для всех поступающих желательно знание одного из иностранных (европейских) языков.

5. От поступающих требуется основательное знакомство со следующими проблемами в об'еме нижеуказанной литературы:

I. Проблемы по теоретической экономии.

(Для всех отделений).

1. Предмет и метод политической экономии. Основные направления экономической науки. Важнейшие особенности экономической системы марксизма.

2. Теория ценности. Общее понятие об об'ективных и суб'ективных теориях ценности и о «политэкономии без ценности». Теория товарного фе-

нишизма. Учение о форме ценности. Абстрактный труд. Общественно-необходимый труд. Проблема «редукции». Производительный труд. Развитие юрм ценности.

3. Деньги. Методологическая постановка проблемы. Функции денег. Металлические деньги. Монометаллизм и биметаллизм. Бумажные деньги, их виды. Их роль в государственном хозяйстве и в экономике. Денежная система СССР и важнейших капиталистических государств. Инфляция и связанные с ней проблемы. Кредитные деньги.

4. Теория прибавочной ценности. Учение о ценности рабочей силы. Масса и норма прибавочной ценности. Абсолютная и относительная прибавочная ценность. Борьба за рабочий день. Этапы фабричного законодательства и его современное состояние.

5. Относительная прибавочная ценность. Кооперация, мануфактура, машина. Проблема сверхприбыли (технической ренты). Производительность и интенсивность труда.

6. Общая характеристика простого и расширенного воспроизводства. Концентрация и централизация капитала.

7. Всеобщий закон капиталистического накопления. Органический состав капитала и его изменение. Абсолютное и относительное перенаселение. «Железный закон» заработной платы. Резервная армия. Форма относительного перенаселения. «Теория обнищания».

8. Заработная плата и ее формы. Экономическая роль профессиональных союзов и предпринимательских организаций.

9. «Первоначальное накопление». Промышленный переворот. Основные этапы в развитии капитализма в России.

10. «Кругооборот капитала». Основной и оборотный капитал. Воспроизводство и обращение общественного капитала в целом. Проблема реализации прибавочной ценности. Теория рынка. Теория кризисов. Народники и марксисты по вопросу о реализации прибавочного продукта. Теория Р. Люксембург. Теория Туган-Барановского.

11. Учение о прибыли. Цена производства и издержки производства. Отклонения цен производства от ценности. Закон тенденции нормы прибыли к понижению.

12. Торговая прибыль. Ссудный процент. Банковая прибыль. Роль и форма кредита. Основные функции банков. Акционерные общества. Дивиденд. Цена акций. Фондовая биржа и фиктивный капитал. Учредительская прибыль. Финансовый капитал.

13. Вертикальные, горизонтальные и «крестообразные» об'единения в промышленности. Синдикат, трест, концерн, фузия. Роль тяжелой индустрии. Экономическая политика финансового капитала.

14. Мировое хозяйство. Экспорт товара и экспорт капиталов. Торговый и платежный баланс. Вексельные курсы. Империализм как новейший этап капитализма.

15. Теория ренты. Дифференциальная рента (1 и 2) и абсолютная рента.

16. Аграрный вопрос (для естественников не обязателен).

Примечание 1. По 10-му пункту для лиц, поступающих на философ., историч. и правов. отделения, достаточно общего знакомства с постановкой проблемы воспроизводства общественного капитала, а по 14-му для них необязательно знание теории вексельного курса.

Примечание 2. Для поступающих на естественное отделение по п. 3 достаточно общего знакомства с основными функциями денег и их видами. По п. 10-му—знакомство с проблемой в об'еме, указанном для философского отделения. П. 12—только общее понятие о финансовом капитале, акционерных о-вах, роли банков. По п. 14-му учение о балансе и вексельных курсах необязательно.

Литература по теоретической экономии

1) «Нищета философии» (обязательно только для экономистов). 2) «К критике политической экономии» (для неэкономистов обязательно только введение и предисловие). 3) «Капитал» (I, II и III т.т.) (том II, а также гл. с 28 по 35 и с 41 по 43 из III тома не обязательны для неэкономистов). 4) Гильфердинг—«Финансовый капитал» (только для экономистов). 5) Ленин—«Империализм». 6) Ленин томы III и IX (для философов, правовиков и естественников IX том не обязателен). 7) Бухарин—«Империализм и мировое хозяйство» (для естественников не обязательно). 8) Бухарин—«Политическая эко-

номия рантье» (только для экономистов). 9) Бухарин—«Империализм и накопление капитала» (только для экономистов). 10) Каутский, К.—«Аграрный вопрос» (для естественников не обязательно). 11) Трахтенберг—«Бумажные деньги» (только для экономистов).

Для экономистов обязательным является знакомство с курсом какого-нибудь буржуазного экономиста (Туган-Барановского, Железнова и др.), общее знакомство с конкретной экономикой Союза по контрольным цифрам Госплана и знание экономической политики (Ленин—Статьи и резолюции по экономической политике).

II. Проблемы по философии. Литература по философии.

(Для всех отделений).

1. Основные школы древне-греческой философии (особое внимание обратить на Демокрита, Эпикура и Лукреция) (от естественников требуется только одно знакомство). 2. Номинализм и реализм средневековой философии. 3 Фр. Бэкон. 4. Декарт. 5. Гоббс. 6. Гассенди. 7. Локк. 8. Спиноза. 9. Беркли. 10. Юм. 11. Лейбниц. 12. Французский материализм XVIII века, его исторические корни и его особенности. Ламеттри. Дидро. Гельвеций. Гольбах. 13. Кант. 14. Немецкий классический идеализм после Канта (до Гегеля). 15. Гегель. 16. Фейербах. 17. Марксизм, его исторические корни и основные этапы: а) Проблема философии с точки зрения марксизма. б) Диалектический материализм. в) Значение и роль материалистической диалектики. г) Дискуссия с механистами (обязательно только для философов). д) Теория познания марксизма. е) Учение об обществе. ж) Теория общественных классов. з) Учение о классовой борьбе. и) Теория диктатуры пролетариата. к) Учение о государстве. л) Учение о партии. м) Идеологии. н) Борьба философских школ в марксизме.

Литература по философии.

Энгельс: 1) «Л. Фейербах», 2) «Анти-Дюринг», 3) «Диалектика природы». Маркс и Энгельс: 1) «Немецкая идеология»—«Л. Фейербах» (№№ 3 и 4 только для философов и естественников).

Плеханов: 5) «Основные вопросы марксизма», 6) «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», 7) «Очерки по истории материализма», и 8) Собр. соч., т. XI (только для философов и естественников).

Ленин: 9) «Материализм и эмпириокритицизм», 10) «К вопросу о диалектике» (для философов и естественников), 11) «Что такое «друзья» народа», 12) Маркс, Энгельс, Марксизм (сборник), 13) «Государство и революция», 14) «Пролетарская революция и ренегат Каутский», 15) «Детская болезнь «левизны» в коммунизме», 16) Аксельрод. «Философские очерки», 17) Деборин, «Введение в философию диалектического материализма», 18) Ланге, «История материализма», т. 1 (для философов), 19) Гомперс, «Греческие мыслители» (для философов и естественников). 20) Бухарин, «Теория исторического материализма», 21) Деборин, «Философия и марксизм» (Сборник). 22) «Энгельс и диалектическое понимание природы» (Ст. в журн. «Под Знаменем Марксизма» № 10-11 за 1925 год) (для философов и естественников). 23) «Материалистическая диалектика и естествознание» («Воинствующий Материалист» № 5) (для философов и естественников).

По выбору одного из материалистов: Гельвеций, Гоббс, Гольбах, Дидро, Ламеттри, Фейербах (для философов и естественников).

III. Проблемы и литература по русской истории.

(Для всех отделений, кроме естествен.).

I. Торговый капитализм в России и крепостное хозяйство.

1. Покровский—«Очерк истории русской культуры», т. I, ч. 1, гл. 3 и 4.

II. Происхождение самодержавия.

2. Покровский: «Марксизм и особенности исторического развития России».
3. Сборник статей. 1922—1925 гг.
4. Троцкий—«1905 г.», введение и приложение, начиная со 2-го издания, статья против Покровского.
5. Слепков—Ст. в «Большевике» № 14 за 1924 г., № 5—6 за 1925 г.

III. Внешняя политика эпохи крепостного хозяйства.

6. Покровский - «Дипломатия и война царской России XIX в.».

7. Ст. «Русский империализм», 8. Крымская война» и 9. «Завоевание Кавказа».

IV. Декабристы.

10. Покровский, «Декабристы», 11. Сборник статей, изд. Центр. Арх. Кроме того для специалистов: «Бунт декабристов», изд. «Былое». 1926 г. Ст. ст. Грекова, Чернова, а также статья Нечкиной о «Соединен. славянах» в журнале «Историк-Марксист», № 1.

V. Крестьянская реформа.

12. Покровский, «Очерк», ч. I, гл. 5 первого отд.; 13. «Крестьянская реформа» в «Истории России XIX в.» и отд. изд. «Пролетария».

VI. Аграрный вопрос в России после реформы.

14. Ленин—Собр. соч., том IX, стр. 111—703; 15. Том III, гл. 2, 3 и I.

VII. Промышленное развитие пореформенной России.

16. Ленин—Собр. соч., том III, гл. V—VIII.

VIII. 1905 год.

17. Ленин—Собр. соч., т.т. VI и VII, для фактической стороны, как минимум.

18. Покровский, «Русская история в самом сжатом очерке», ч. III, 3-е издание.

IX. Столыпинщина и война.

19. Покровский: «Очерки по истории революционного движения XIX и XX в.в.», лекции 7—10; 20. Внешняя политика России в XX в., изд. Свердл. у-та.

Для специалистов кн. Дубровского: «Столыпинская реформа» или Тюменева «Между двумя революциями».

X. Февральская и Октябрьская революции.

21. Ленин—Собр. соч., том XIV—XV.

22. Бухарин—«От империализма к диктатуре пролетариата».

23. «За Ленинизм», сборник статей (материалы дискуссии).

Кроме того, для общего знакомства с русским историческим процессом предполагается знание «Русской истории в самом сжатом очерке», всех 3-х частей, и знание одного из учебников, принятых в комвузе по истории партии.

Для специалистов, кроме того, обязательно: знание русской истории в следующем об'еме:

24. Покровский: «Русская история с др. времен», 25. Очерки по истории русской культуры», ч. I (Борьба классов и русская историческая литература).

IV. Проблемы и литература по западной истории.

(Для всех отделений, кроме естествен.).

Знакомство с общим ходом исторического процесса на конкретном материале истории важнейших стран Западной Европы. Кроме того, необходимо основательное знание следующих вопросов:

I. Происхождение современного капитализма.

1. Лукин: Новая история; 2. Маркс «Капитал», т. I, гл. 24.

II. Классические примеры буржуазных революций.

3. Лукин: «Новая история» (Отдел о французской революции).

4. Конради: «История революции», ч. I. 5. Энгельс: «Революция и контр-революция в Германии».

III. Первые шаги рабочего движения (чартизм).

6. Лукин: «Новая история».

IV. Основные направления в утопическом социализме.

7. Лукин: «Новая история».

V. Сорок восьмой год во Франции.

8. Маркс: «Классовая борьба во Франции»; 9) «18 брюмера».

VI. I Интернационал.

10. Стеклов: «I Интернационал», ч. I.

VII. Парижская Коммуна.

11. Маркс: Гражданская война во Франции. 12. Лукин: «Парижская Коммуна».

VIII. Основные типы рабочего движения и развития социализма в последней четверти XIX и первом десятилетии XX вв.

13. Лукин: «Очерки по истории Германии» (очерк о рабочем движении). 14. Ротштейн: «Очерки по истории английского рабочего движения». 15. Каутский: «Республика и социализм во Франции» (последняя часть).

IX. II Интернационал.

16. Зиновьев: «Война и кризис социализма». 17. Бушуев: «II Интернационал».

X. Колониальная политика империалистических государств.

18. Лукин: «Очерки по истории Германии» (для неисториков), главным обр. «О внешней политике», а для историков, кроме того, Ротштейн: «О Египте» и Витфогель—«Пробуждающийся Китай». 19. Преображенский: «Империализм».

XI. Кризис международного социализма и зарождение Коминтерна.

20. Зиновьев: «Война и кризис социализма», 21. Зиновьев—Ленин «Против течения».

Помимо того требуется общее знакомство с историей экономического развития по книге Кулишера: «Лекции по истории экономического быта» и знание фактической истории в об'еме учебников Виппера.

Для специалистов-историков, кроме названных проблем, необходимо еще знакомство со следующими вопросами:

I. Теория экономического развития древнего мира.

1. Петрушевский: «Очерки по истории средневекового общества и государства». 2. Тюменев: «Капитализм в древней Греции».

II. История аграрных отношений в древней Греции и Риме.

3. Тюменев: «Капитализм в древней Греции». 4. Виппер: «Очерки по истории Римской империи».

III. Происхождение и сущность феодализма.

5. Петрушевский: «Очерки по истории средневекового общества и государства». 6. «Восстание Уота Тайлора». Изд. 1911 г., глава III и IV.

IV. Городской строй и городские движения в средние века.

7. В книге для чтения по истории средних веков, том IV, статья Покровского: «Хозяйственная жизнь средних веков». 8. Каутский: «Предшественники новейшего социализма».

V. Крестьянские войны.

9. Каутский: «Предшественники новейшего социализма» (исключая ст. Бернштейна об английской революции). 10. Энгельс: «Крестьянская война».

V. Проблемы по теории права и государства.

(Только для правовиков).

а) Право.

(Общая часть).

I. Право и классовое общество. Право как форма господства. Право как форма, порождаемая разделением труда и обменом.

II. Обычай и право. Зачатки права у первобытных народов. Возникновение и эволюция института частной собственности.

III. Право и экономика. Базис и правовая надстройка. Право как отношение, право как норма и право как идеология.

IV. Основные подразделения права (право в суб'ективном смысле и право в об'ективном смысле, право публичное и право частное и т. д.). Смысл этих подразделений и их критика с марксистской точки зрения.

V. Основные воззрения на право. Теория естественного права. Историческая школа. Теория Иеринга. Юридико-догматический позитивизм. Психологическая школа права. Классовая теория права.

VI. Источники права в техническом смысле: обычай, закон, прецедент. Применение права. Истолкование норм права. Роль юриспруденции.

(Специальная часть).

VII. Государственное право СССР. Декларация прав трудящихся. Организация центральной власти. Система выборов. Союз Советских Республик и его органы.

VIII. Уголовное право и классовое общество. Советское государство и его уголовная политика. Наказания и меры социальной защиты. Отличительные черты нашего уголовного кодекса.

IX. Гражданское право. Основные политические черты нашего Г. К. Ограничение «частно-правовой автономии». Защита интересов трудящихся и советского государства. Основные начала вещного обязательственного и наследственного права по Г. К.

X. Трудовое право. Кодекс законов о труде. Порядок найма и привлечения к труду. Коллективные договоры. Профессиональные союзы и их роль. Социальное страхование.

XI. Земельное право. Источники земельного права. Порядок землепользования. Суб'екты землепользования. Двор.

XII. Судоустройство и процесс. Система судебных учреждений. Подсудность. Порядок обжалования. Основные начала нашего уголовного и гражданского процессуальных кодексов.

б) Государство.

I. Происхождение государства. Распад родового общества. Государство и классы.

II. Государство как организация классового господства.

III. Типы государств: античное государство, феодальное государство, сословная монархия, буржуазное государство.

IV. Формы правления: абсолютизм, конституционная монархия, республика. Дуалистические и парламентарные государства.

V. Причины развития и упадка парламентаризма. Буржуазное государство в эпоху империализма.

VI. Учение Маркса и Ленина о диктатуре пролетариата. Задача пролетарской революции по отношению к буржуазному государству. Государство пролетариата. Теория анархистов.

VII. Отмирание государства.

Литература по теории права и государства.

1. Ленин: «Государство и революция». 2. Энгельс: «Происхождение семьи, частной собственности и государства». 3. Стучка: «Революционная роль права и государства». 4. Гурвич: «Основы Советской Конституции». 5. Карнер: «Социальные функции правовых институтов». 6. Гойхбарг: «Хозяйственное право», т. I. 7. Гражданский кодекс. 8. Пашуканис: «Общая теория права».

Кроме того требуется основательное знакомство с конституцией СССР и РСФСР и основными кодексами, а также знакомство с курсом какого-нибудь из буржуазных государствоведов (напр., Гумплович, Коркунов или Шершеневич) и с политическим строем западно-европейских государств (Англии, Франции, Германии, С.-А. С. Ш. и т. д.).

7. Все принятые в институт товарищи, согласно постановлению СТО от 30 марта 1921 г., снимаются со своей прежней работы и переводятся в институт.

8. Слушатели обеспечиваются денежным довольствием и по возможности общежитием.

На подготовительное отделение.

§ 1. Подготовительное отделение имеет своей задачей [redacted] к поступлению в ИКП. Срок пребывания на отделении устанавливается 2-летний.

§ 2. Подготовительное отделение имеет единую программу и на отделения не разбивается.

§ 3. На подготовительное отделение принимаются товарищи: 1) не старше 27-ми лет, 2) окончившие рабфак или имеющие соответствующую общеобразовательную подготовку и обладающие трехлетним партстажем и опытом массовой партработы (преимущественным правом пользуются рабочие и вышедшие из рабочей среды товарищи).

§ 4. Кандидаты на подготовительное отделение намечаются президиумами рабфаков столицы и крупных центров и утверждаются соответствующими губернскими или окружными комитетами ВКП(б) и ЦК нацреспублик.

§ 6. Товарищи, командируемые на подготовительное отделение, должны представить в правление ИКП (Остоженка, 53) не позднее 15-го июля с. г. 1) заявление с указанием адреса, 2) краткую автобиографию, 3) засвидетель-

ствованный партстаж, 4) командировку учреждения, утвержденную Губкомом или Окружкомом, а также 5) удостоверение об окончании рабфака или другого учебного заведения, 6) копию воинского документа и 7) заключение медицинской комиссии о состоянии здоровья за последние 2—3 года. Представленные документы рассматриваются мандатной комиссией.

§ 7. Допущенные мандатной комиссией вызываются на испытания в промежуток между 1 и 15 сентября 1927 года.

Примечание. В текущем году на 2-й курс подготовительного отделения прием производиться не будет.

§ 8. От поступающих на подготовительное отделение требуется знание следующей литературы.

По историческому материализму.

1. Бухарин. «Теория исторического материализма».
2. Деборин.—«Ленин, как мыслитель».
3. Маркс и Энгельс.—«Коммунистический Манифест» с комментариями Рязанова (в изд. «Библиотечка марксита»).
4. Сталин.—«Вопросы ленинизма».
5. Энгельс. «Развитие социализма от утопии к науке».

По политической экономии.

1. Каутский. «Экономическое учение К. Маркса».
2. Милютин «Основы экономической политики».
3. Михалевский.—«Начальный курс политической экономии».
4. Ленин. «Империализм как новейший этап капитализма».

По истории.

1. Маркс. «Гражданская война во Франции» (в изд. «Библиотечка марксиста»).
2. Маркс. «Классовая борьба во Франции в 1848 г.».
3. Моносов.—«История революционного движения».
4. Покровский.—«Русская история в самом сжатом очерке», 3 части.
5. Арк. А н. «Три типа рабочего движения» (об Интернационале).

По вопросам партийной жизни.

1. Бухарин. Н. «Доклады на XV парт. конференции и на VII пленуме ИККИ.
2. Доклад Рыкова на XV партконференции и прения по нему.
3. Резолюция XIV с'езда и XV конференции партии.
4. Ленин.—«Продналог». «О Рабкрине». «О кооперации». «Лучше меньше, да лучше».
5. Попов. «История ВКП(б)».
6. Сталин. И.- Доклад на XV парт. конференции и на VII пленуме ИККИ.

Кроме того, необходима общеобразовательная подготовка в об'еме рабфака.

§ 9. В отношении материального обеспечения слушатели подготовительного отделения приравниваются к действительным слушателям ИКП.

Разверстка на подготовительное отделение.

Рабфаки:

Московские: им. Бухарина—4, им. Покровского—5, ИНХ—4, МИИТ—2, МВТУ—3, Горной Академии—2, Рог.-Симон.—3, им. Ленина—3, им. Тимирязева—2, Межевого И-та—2, Ломонос. И-та—2, Менделеевского И-та—2, Свердл. У-та—3, 1-го Мая—2, Вхутемас—2, Т. С.-Х. А.—3.

Ленинградские: Гос. У-та—1, Электр.-Техн.—2, И-та ИПС—2, Полит. И-та—4, Технол. И-та—2, Горного И-та—2, С.-Х. И-та—2, И-та им. Герцена—3, Лесного И-та—1.

Провинциальные: Казанский—2, Саратовский—1, Иркутский—1, Донской—2, Уральский—3, Пермский—2, Тульский—2, Тверской—2, Костромской—1, Ив.-Вознесенск. 3, Владимирский 2, Ярославский—3, Нижегородский 3, Воронежский 1, Вятский 1, Тамбовский 1, Ульяновский 1, Дальне-

Вост.—1, Омский 1, Томский 2, Смоленский 1, Брянский 2, Крымский—1, Тифлисский—1, Бакинский 2, Эриванский 1, Владикавказск. 1, Чувашский—1, Ижевский—1.

Парткомитеты:

ЦК ВКП(б) 5, ЦК ВЛКСМ 5, Сев.-Зап. Бюро 6, МК 10, ЦК КП(б)У 21, ЦК Белоруссии 8, Ср.-Аз. Бюро 10, Закккрайком 7, Севкавкрайком—8, Уралобком 5, Сибкрайком 8, Крымобком 2, Немобком 1, Чувобком—1, Якутобком—1, Киробком 1, Башобком 1, Вотобком 1, Калмобком—1, Комиобком—1, Маробком—1, Татобком 2, Бур.-Монг. обком 1, Дагобком—2, Каробком 1, Казаккрайком—2, Далькрайком 2, Архангельск. ГК—1, Астраханск. ГК 1, Брянский ГК 2, Владимирск. ГК 2, Вологодский ГК—1, Воронежский ГК 1, Вятский ГК 1, Ив.-Вознес. ГК 1, Костромской ГК—1, Курский ГК 1, Ленинградский ГК 6, Орловский ГК 1, Оренбургский ГК—1, Пензенский ГК 1, Рязанский ГК 1, Самарский ГК 2, Саратовский ГК—2, Нижегородский ГК 1, Северо-Двинский ГК 1, Смоленский ГК—1, Сталинградский ГК 3, Тамбовский ГК 1, Тверской ГК 2, Тульский ГК 1, Ульяновский ГК 2, Ярославский ГК 3.

Комвузы:

КУНМЗ 2, КУТВ 2, Ленинградский 2, Свердловский 2, ТКУ 2, ЗКУ 2, САКУ 2, СОКУ 2, ИМР 5.

Правление Института Красной Профессуры.

ОПЕЧАТКИ.

в № 12 за 1926 г.

Напечатано:	Должно быть:
стр. 51, строка 6 снизу— Борисом Кистяковским	Богданом Кистяковским
стр. 145, строка 8 сверху— (об империализме)	(статья об империализме)
стр. 164, строка 11 снизу— материализма	социализма
стр. 167, строка 13 сверху— Как	Так

Ответственный редактор **А. М. Деборин.**

Редакционная коллегия: **А. А. Максимов, М. Н. Покровский, Я. Э. Стэн, А. К. Тимирязев и А. Я. Троицкий.**

„ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА“

ежемесячный философский и общественно-экономический журн

Журнал выходит под редакцией: А. М. Деборина, А. А. Максимова, М. Н. Покровского, Я. Э. Стэна, А. К. Тимирязева, А. Я. Троицкого. Отв. редактор А. М. Деборин.

Адрес редакции: Москва, Тверская, 48. Тел. 1-21-1(
кремлевский 3-90.

Прием по делам редакции от 12 до 2 час

Непринятые рукописи не возвращаются.